GRAND ARTICLE

Correspondance entre Strauss et Löwith

En revanche, Strauss a cru voir chez Heidegger, probablement à juste titre, le sens d'un rationalisme pré- et antimoderne qui lui semblait aller dans le même sens que ses propres tentatives. Et comme Heidegger, il utilise la matrice théologique pour atteindre une sagesse athéologique. Ce que sont Anaximandre et Hölderlin pour l'un, Maïmonide l'est pour l'autre. Curieusement, là où Löwith subodorait chez Heidegger des restes de théologie mal digérés, Strauss y voyait les germes d'un rationalisme en deçà des dérives qu'il subissait dans l'ère moderne. Placé devant l'alternative, Heidegger aurait sûrement souscrit à l'interprétation de Strauss.

Le caractère fascinant de cette correspondance repose en grande partie sur le fait que les deux partenaires semblent se sentir très proches l'un de l'autre sans l'être vraiment. Il serait intéressant de trouver la base philosophique commune que les deux auteurs présupposent à chaque moment sans la rendre explicite. Ou est-elle inexistante ? De toute façon, il est rare de se trouver devant un dialogue aussi réussi malgré des positions de départ si opposées.

1

Hôtel Racine
23, rue Racine
Paris (6e)

Paris, le 15 novembre 1932

Cher Monsieur,

Il y a des semaines que je veux vous écrire, mais j'attendais d'avoir quelque chose à vous dire concernant vos intérêts – je veux parler de vos intérêts en ce bas monde ; et n'ayant rien de tel à écrire, je me suis abstenu de vous écrire jusqu'ici. Même aujourd'hui, je ne prends la plume que pour vous dire qu'ici je n'arrive pas à obtenir la moindre information : ces Anglo-Saxons ont un air qui fait qu'on n'ose leur poser aucune question[1]. [...]

Paris, donc. Je n'ai pas besoin de vous parler de la ville. Et même si je devais le faire, je ne le pourrais pas ou mal. Ici tout m'est très étranger.

1. Il s'agissait de savoir à quelles conditions Löwith pouvait obtenir une bourse de la Fondation Rockefeller. Strauss l'avait obtenue pour 1932-1933 et se trouvait à Paris pour cette raison.

Des « indications formelles »[1] telles que « sale », « mal organisée », « ville de province aux proportions de métropole » vous indiqueront au moins dans quel sens vont mes premières impressions. Ces impressions, du reste, ne concernent pas ce qui existe objectivement, mais seulement ce que je vis dans le contexte de mes problèmes quotidiens[2]. En me rendant visite, un ami, qui était pour la première fois à Paris, mais qui connaissait Rome, m'a dit que tout cela lui rappelait beaucoup Rome. J'ai compris alors que c'est en fait ce qui est typiquement méridional qui m'est étranger et, pour le moment, incompréhensible dans cette ville. Pour vous, bien sûr, c'est un charme *supplémentaire.*

Ce qui m'est sympathique ici, en tant qu'observateur, c'est la concordance de l'intérêt général et de l'intérêt public. C'est la raison pour laquelle on trouve ici un véritable patriotisme. Le pacifisme français est une expression de cette concordance : chacun pense immédiatement à ses fils qui devraient partir à la guerre, aux villes et aux villages français qui seraient détruits. Ce pays a vécu la guerre d'une manière totalement différente de l'Allemagne. C'est la raison pour laquelle il a un rapport moins grandiloquent à la guerre. (Inutile de vous dire qu'il est bien plus facile à la France d'être pacifiste et qu'il y a dans ce pacifisme beaucoup de l'hypocrisie des nantis.) C'est précisément pour cela que l'armée française – ne riez pas – a quelque chose de touchant comme une milice : ces fils de paysans qui servent entre neuf et douze mois pour protéger la maison et la ferme. On a bel et bien réalisé ici l'une des revendications de Jean-Jacques.

J'ai fait la connaissance de deux hommes exceptionnels. Aucun d'eux – bien évidemment – n'est philosophe. Il s'agit du géographe André Siegfried, qui, par sa manière d'être, rappelle Rudolf Otto[3] ; il passe pour le meilleur connaisseur français du monde anglo-saxon, il est très intelligent et c'est un orateur hors pair. J'ai rencontré aussi l'arabisant Massignon,

1. Allusion légèrement ironique à la terminologie de Husserl reprise par Heidegger dans *Sein und Zeit,* Tübingen, Niemeyer, 1927 *(formale Anzeige).*

2. Allusion également ironique à l'opposition entre *Vorhandenes* (« ce qui est là-devant ») et *Zuhandenes* (« l'utilisable ») dans la terminologie de *Sein und Zeit* (1927), § 15 et 16. Cf. la traduction de François Vezin, *Être et temps,* Paris, Gallimard, 1986, p. 105-106.

3. 1869-1937, professeur de théologie systématique (dogmatique protestante) à Göttingen, Breslau et, à partir de 1917, à Marbourg. Son ouvrage principal analyse *Le sacré* (1917) sous ses aspects rationnels et surtout irrationnels. Strauss a vivement salué, dans deux comptes rendus de 1923 et 1924 (*Gesammelte Schriften,* t. II, Stuttgart/Weimar, Metzler, 1997, p. 308-310, 345-347), l'effort de Rudolf Otto de rendre à l' « objet » de la religion son autonomie spécifique en deçà de toute interprétation rationalisante.

une âme ardente, d'une érudition incroyable, avec une capacité remarquable de plonger au cœur des vraies questions.

Gilson n'est pas à Paris : il fait des conférences au Canada. Koyré est un *jolly good fellow,* il est fortement sous l'influence de Dilthey et de Groethuysen. J'ai vu ce dernier deux fois ici ; c'est quelqu'un de très gentil ; il a tout lu, il connaît des choses que personne ne connaît et il est extraordinairement intéressant, mais comme tous les sceptiques, il est particulièrement rempli de préjugés. Koyré est le seul être que je voie régulièrement. J'ai fait chez lui la connaissance d'un Russe très intelligent et très sympathique, un élève de Jaspers (Kojevnikoff[1]), avec lequel je m'entends très bien, du moins pour ce qui est de nos refus communs.

[...]

Portez-vous bien. Je serais très heureux de recevoir de vos nouvelles. Transmettez mes salutations à votre épouse et recevez les miennes.

Leo Strauss

2

Nouvelle Adresse : 7 square Grangé, 22 rue de la Glacière, Paris (13e)
Le 30 décembre 1932

Cher Monsieur,

C'est seulement aujourd'hui que je parviens à vous remercier de l'envoi de vos deux articles. J'ai été très occupé ces dernières semaines, je le suis toujours, mais j'ai au moins trouvé le temps de lire vos articles et de réfléchir à leur contenu.

« Nietzsche et Kierkegaard »[2] m'intéresse naturellement plus que

1. Alexandre Kojève, né en 1902 à Moscou, mort à Paris en 1968, soutient sa thèse de doctorat sous la direction de Karl Jaspers à Heidelberg et s'installe en 1929 à Paris. Jusqu'en 1939, il donne des cours et des séminaires sur Hegel à l'École des hautes études (cf. *Introduction à la lecture de Hegel, leçons sur la « Phénoménologie de l'esprit »*... publiées par Raymond Queneau, Paris, Gallimard, 1947). Après la guerre, il occupera des postes importants au ministère de l'Économie et travaillera particulièrement pour la politique internationale de la France. Sa correspondance avec Leo Strauss de 1932 à 1965 est publiée dans la nouvelle édition de 1997 du livre cité *infra*, n. 1, p. 216.

2. « Kierkegaard und Nietzsche », *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte,* 11 (1933), p. 43-66, repris dans l'édition qui sert désormais de référence : *Sämtliche Schriften,* Stuttgart, Metzler, 1981-1988, t. VI, p. 75-99.

l'article consacré pour l'essentiel à Jaspers[1]. Je me contenterai donc de vous parler du premier, d'autant que la thèse fondamentale des deux articles est la même.

J'en connaissais la thèse dans ses grandes lignes depuis nos conversations à Marbourg. J'ai cependant été surpris de voir avec quelle énergie vous posez la question de la nature de l'être humain, de ce qui est commun à tous les humains. La question, telle que vous la formulez au début – « Qu'est-ce que l'être humain et qu'est-il devenu ? » – laisse supposer que vous dites cela à propos « de l'humanité », conçue comme critère général et *éternel* de « ce qu'il est devenu », de ce qu'il a fait de lui-même grâce à sa liberté. Cette supposition est cependant démentie par les développements ultérieurs, dans lesquels est affirmé le caractère changeant de la nature humaine. Dans ces conditions, que voulez-vous dire lorsque vous posez la question de *la* nature de l'être humain ? Vous comprenez la « nature » par opposition à la non-nature, c'est-à-dire par rapport à la non-nature du christianisme. C'est-à-dire que vous aussi, tout comme Nietzsche, vous comprenez ce concept d'une manière purement « polémique et réactive » (p. 63[2]). Vous dépassez certes Nietzsche lorsque vous considérez aussi ce qu'on désigne par « existence ». Du coup, la question de la nature de l'être humain devient pour vous la question d'un être qui réunit la « vie » et l' « existence ». Vous élargissez même la polémique, mais vous ne parvenez pas à une question non polémique, « intègre ».

Je crois que c'est inévitable tant que l'on prend pour point de départ le sommet de la pensée du XIXe siècle. Vous faites vous-même remarquer (p. 48[3]) qu'il s'agit toujours d'une réhabilitation : on veut retrouver quelque chose de perdu, exhumer quelque chose d'enfoui. Mais on continue à chercher ce qu'on avait perdu, on le désire depuis la réalité de notre position actuelle. On affirme ainsi ce qui est nié par Hegel et par la philosophie moderne en général ; on l'affirme tel que cela a été compris dans cette négation : on n'atteint pas la dimension originelle. La philosophie du XIXe siècle étant entièrement polémique et donc marxiste, on ne peut pas poser la question radicale en partant de la philosophie du XIXe siècle.

1. « Existenz-Philosophie », *Zeitschrift für deutsche Bildung,* 8 (1932), p. 602-613. Repris in *Sämtliche Schriften,* t. VIII, p. 1-18.
2. In *Sämtliche Schriften,* t. VI, p. 96.
3. *Ibid.,* p. 80.

C'est l'absence de préjugés que vous recherchez, la connaissance libre de l'être humain, l'idéal d'un être humain libre. Le fait que vous soyez à la recherche de cette absence de préjugés prouve que nous ne l'avons pas réellement atteinte et que nous ne sommes donc pas non plus capables d'un questionnement libre. Mais nous n'aurions plus besoin de nous occuper de cette absence de préjugés si, d'une manière ou d'une autre, nous en ignorions tout. Que faire ? Il me semble que nous devons nous fier sans hésiter à la faible lueur qui auréole le mot « liberté d'esprit » ; nous devons prendre très au sérieux le soupçon qui pèse sur notre parti pris. Le parti pris dont nous parlons est celui de la tradition chrétienne et de la polémique contre cette tradition. Mais nous ne sortirons de ce cercle vicieux de la polémique et de la polémique contre la polémique que si nous nous laissons guider par une intuition positive et concrète de la nature, qui ne soit pas d'ores et déjà polémique. Seule la philosophie pré-chrétienne, c'est-à-dire la philosophie grecque, répond à cette exigence.

Mais la philosophie grecque ne peut remplir cette fonction et ne peut devenir un véritable humanisme tant que l'historicisme fait valoir l'objection suivante : une autre époque requiert un autre idéal. L'idéal des Grecs ne peut donc pas être le nôtre. Je trouve néanmoins que, grâce à votre intention « naturaliste », qui tend à l'absence de préjugés, vous êtes conduit aux limites de l'historicisme sans pour autant les franchir vraiment. Vous voulez revenir en deçà du dualisme de « l'être » et de la « signification ». Vous êtes à la recherche de l'être en tant qu'il n'est pas constitué par une « interprétation » quelconque. Quand vous reconnaissez qu'on peut à bon droit comprendre différemment à des époques différentes ce qui est commun à tous les humains, c'est-à-dire la nature humaine, et qu'on peut, à bon droit, interpréter « l'éternel texte de base » de manières différentes, vous reconnaissez par là la nécessité d'une « interprétation ».

Je ne sais pas si ces remarques vraiment trop provisoires vous paraîtront compréhensibles. C'est la raison pour laquelle je voudrais essayer de formuler ma critique d'une manière très générale : je trouve chez vous tous les *éléments* d'un humanisme, d'une philosophie humaine de l'humain ; mais ces éléments ne forment pas un tout – et ce, parce que vous vous appuyez trop exclusivement sur les héritiers de notre tradition anti-humaniste à l'influence de laquelle vous ne parvenez pas à vous soustraire.

Est-ce un hasard si tout humanisme s'est toujours compris comme un retour aux Grecs ? Et pourquoi croyez-vous pouvoir échapper à cette nécessité ?

Je dois conclure. Donnez-moi vite de vos nouvelles et dites-moi comment vous allez en général et où vous en êtes avec la Fondation Rockefeller en particulier.

Avec mes salutations cordiales à votre femme et à vous-même

Leo Strauss

3

8.1.33

Cher Monsieur,

Un grand merci pour votre lettre ! La méthode de votre argumentation critique (elle est identique à celle de votre critique de Schmitt[1] et Mannheim[2]) est efficace, comme toujours. Mais si je ne me sens pas concerné par elle, c'est parce qu'à mon sens, ce n'est pas en refusant de partir de la situation présente, qui est nécessairement polémique, qu'on peut dépasser ce relativisme historique, dans lequel, selon vous, je serais « pris ». Vous croyez – d'une manière tout à fait traditionnelle – à l'absence de préjugés de la vision grecque des choses, mais vous vous liez par là même bien plus que je ne le fais. Je crois en effet que c'est seulement en raison de l'historicisme que nous réussissons à nouveau à être tout à fait libres de préjugés et que c'est en raison même des nouvelles conditions techniques de notre existence que nous parvenons à être très naturels. On ne dépasse pas l'historicisme en posant un absolu, lui-même historique, pas plus qu'en posant dogmatiquement la temporalité à la manière de Heidegger ; mais on ne le dépasse que parce que la situation historique dans laquelle vous a placé le destin vous pousse en avant – situation dans et avec laquelle on philosophe, en harmonie avec notre civilisation qui est très anti-naturelle. Si Nietzsche n'a pas trouvé l' « éternel » texte fondamental de la nature humaine, mais construit une « volonté de puissance » très

1. Leo Strauss, « Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* », *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 67 (1932), p. 732-749. Trad. fr. « Observations sur *Le concept du politique* de Carl Schmitt », *in* Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de politique, dialogue entre absents*, Paris, Julliard, 1990, p. 129-163, et, dans une autre traduction, *in* Leo Strauss, *Le Testament de Spinoza*, Paris, Éd. du Cerf, 1991, p. 313-337.

2. Ici la référence est incertaine : il s'agit peut-être d'une critique de Mannheim, écrite en 1929, mais pas publiée à l'époque, qui se trouve dans l'édition des œuvres complètes, *Gesammelte Schriften*, t. II, Stuttgart/Weimar, Metzler, 1997, p. 365-375. Peut-être Strauss en avait-il envoyé le manuscrit à Löwith.

bismarckienne, cela ne s'explique pas par un retour incomplet aux présocratiques, mais par le fait qu'il sous-estimait l'artificialité toujours croissante de nos modernes conditions d'existence. Il voulait retrouver l'accès à une « nature » a-historique, alors que sa tendance le poussait à chercher une forme future de « naturel », une « amoralité naturelle », venant *après* le nihilisme européen et *au-delà* de ce qui a été possible jusqu'ici. L'être humain, replacé dans le contexte de la nature extrahumaine, qui, seule, est naturelle et intègre, n'est pas un être humain naturel. C'est la raison pour laquelle je fais dépendre *a priori* la définition de la nature humaine des caractéristiques toujours historiques de l'humanité. Un seul exemple suffit à montrer que cette « relativisation » (si vous voulez) de la nature est juste : qu'y a-t-il de plus naturel pour l'être humain que d'appartenir à un sexe ? Mais comme les rôles de l'homme et de la femme, de la famille, etc., sont changeants ! Il est illusoire de vouloir y découvrir un état absolument « authentique » et « naturel » et de prendre les Grecs pour modèle. Le sexe est aussi naturel et non naturel à la fois à l'homme que les soi-disant perversités, car il n'existe pas d'essence immédiatement donnée de l'être humain, pas plus que nous ne pouvons en avoir une intuition immédiate. En ce sens, Feuerbach a tout à fait tort contre Hegel ; il n'a pas compris ce que voulait dire chez Hegel l'esprit comme « seconde nature ». Et on ne peut pas retrouver le rapport au monde des Grecs depuis que le monde est devenu un *saeculum,* qui a dû lui-même être d'abord resécularisé. Un nihiliste très moderne – Clemenceau – dit : « Pour les Grecs, le monde était un monde, pour nous ce ne sont que des mots » – c'est bien beau, mais il oublie d'ajouter que le « monde » grec était aussi un *logos* et une mythologie et qu'en revanche, notre monde des mots est, en réalité, un monde rationalisé. De toute façon, tout ce dont dispose l'être humain – le monde, son sexe... – lui est donné dans une médiation historique. Il n'est pas permis de faire de la « vision du monde » grecque un critère absolu, de même qu'il est impossible de maintenir la vérité « éternelle » du christianisme. Et si tant est que les Grecs aient eu un savoir « intègre » (je soupçonne derrière votre désir d'« intégrité » un préjugé hautement « moral » !) – alors pourquoi ne pas ériger en modèle l'économie esclavagiste, l'amour des garçons, etc., etc., qui leur étaient aussi tout à fait naturels ? Je ne veux donc pas d'un retour utopique à « la » nature de l'être humain, mais je veux développer ses possibilités propres à partir de ce qui, dans la réalité, est devenu une caractéristique générale de l'humain et nous paraît « naturel » – l'argent et le travail par exemple. Ce faisant, on ne

peut pas éluder la question de l'interprétation (celle de la « signification » de l'être), pas plus que la dimension polémique et réactive de toute interprétation. Il ne peut s'agir d'évincer les possibilités historiques d'interprétation, il s'agit d'user en toute bonne conscience des possibilités d'interprétation qui s'offrent à nous aujourd'hui, de trouver l'accord de « l'être » et de la « signification », de trouver une interprétation appropriée. Nietzsche n'y est pas parvenu parce que chez lui le « sens » et le « fait » divergeaient comme divergent les sciences de la nature et la méthode historico-critique. Il avait pourtant bien vu que dans ce monde qui est notre seul monde, le « vrai » monde soi-disant caché n'est autre que le monde « des apparences ».

Ma perspective est donc plus historique que la vôtre, puisque l'historicité de la raison est devenue pour moi une évidence, mais en même temps, elle devient paradoxalement moins historique, parce que pour moi, le présent, avec sa perspective d'avenir bien sûr, a toujours historiquement raison. Vous faites un absolu d'une histoire qui n'est plus vraiment la nôtre et vous remplacez un christianisme absolu par une Antiquité absolue. Vous posez les questions suivantes : qu'est-ce que l'être humain ? et qu'est-il advenu de lui ? C'est bien ainsi que je pose, moi aussi, la question au début, mais j'en arrive à la conclusion que « nous ne sommes pas ainsi » ; et, pour ce qui est de votre seconde question, « ce qu'il peut encore advenir de l'être humain », je dirais que ce n'est pas moi, mais ce malheureux Kierkegaard et les réactionnaires d'aujourd'hui qui veulent sans cesse retrouver quelque chose de perdu et le restaurer. Mû par une conscience historique aiguë, je pense au contraire d'une manière tout à fait anhistorique, tout comme je vis en privé d'une manière anhistorique, dans l'instant, sans me soucier de « l'inconvénient » de l'histoire. D'où ma prédilection pour un Midi méditerranéen moins scrupuleux. Je pars toujours du présent, mon but étant l'avenir immédiat, même si l'explication scientifique fournie par l'anthropologie actuelle ne peut faire abstraction de l'histoire, et notamment de l'histoire du siècle le plus proche de nous, le XIX[e]. Mais qu'entendez-vous, personnellement, par « authentique » ? Moi aussi, je connais une forme d'authenticité qui n'est pas derrière moi, mais devant moi ; elle recoupe pour l'essentiel l' « innocence » de l'existence pure chez Nietzsche, par-delà le sens et le non-sens. Cette innocence n'est ni antique ni purement anti-chrétienne ; elle est plutôt la forme d'une amoralité moderne, déjà très répandue sans être encore comprise philosophiquement, d'une absence de préjugés, d'un

naturel, d'une indifférence et même d'un certain nivellement. Un certain type d'hommes d'aujourd'hui, qui est très « moderne », est aussi très « naturel », tout comme la lumière électrique nous est devenue naturelle. Les lampes à huile grecques étaient certes un mode d'éclairage très élaboré, à la fois technique et naturel. L'huile pour eux était aussi naturelle que le courant électrique pour nous. Telle est l'idée « non naturelle » que je me fais de la nature de l'être humain ! Le dernier effort en date pour retrouver la nature aura été le naturalisme au XIX[e] siècle – pourquoi donc aller chercher notre salut chez les Grecs parce que ce naturalisme-là ne nous suffit plus ? Vous vous heurtez au caractère changeant de la nature humaine. Je trouve au contraire que ce caractère changeant est la seule chose qui ait de l'avenir et qui nous donne des raisons d'espérer. (Je suis moi-même devenu beaucoup plus naturel à 30 ans qu'à 20 ou 25.) Même les Grecs n'ont pas découvert une fois pour toutes l'être humain et la nature en tant que tels, comme Klein[1] aime à le dire. La seule différence est qu'ils ne croyaient plus, comme le faisaient encore les Égyptiens, à des êtres humains métamorphosés en animaux, mais ils croyaient toujours à l'Olympe. Puis on a cru au Christ et finalement à la morale et à la raison. Maintenant on ne croit à « rien ». C'est la raison pour laquelle la voie est désormais libre pour l'apparition d'un être humain naturel et simple. Ce qu'est l'homme naturel, je l'ignore et cela ne m'intéresse même pas, car je sais par exemple, que l' « existence » (celle de la philosophie de l'existence) est quelque chose de pas du tout naturel. Je crois être en mesure de montrer pourquoi. Je connais positivement un mode d'existence très naturel et je sais aussi ce qu'est l'absence de préjugés, bien que cette absence soit aussi « relative » que tout ce qui est humain – si et seulement si on la rapporte à un absolu historique – que ce soit celui du christianisme ou de l'Antiquité dont les fondements factuels (mythe, religion,

1. Jacob Klein (1899-1978), ami de Strauss, soutint sa thèse de doctorat sous la direction de Nicolai Hartmann à Marbourg en 1924 (*L'aspect logique et l'aspect historique dans la philosophie de Hegel,* inédit). À partir de 1938, il fut professeur au St John's College d'Annapolis, où Strauss enseigna temporairement après sa retraite en 1967. Il était l'auteur d'ouvrages qui firent date dans les recherches sur l'Antiquité : *Die griechische Logistik und die Entstehung der Algebra,* Berlin, 1934 (trad. angl. : *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra,* Boston, The MIT Press, 1968), *A Commentary on Plato's « Meno »,* The University of Carolina Press, 1965, *Plato's Trilogy : « Theaetetus », the « Sophist » and the « Statesman »,* Chicago/London, The University of Chicago Press, 1977. En ce qui concerne ses idées sur la « nature », Klein les a exprimées plus tard dans une conférence de 1964, publiée après sa mort : « On the Nature of Nature », *The Independent Journal of Philosophy,* III (1979), p. 101-110.

société) sont (depuis Nietzsche !) complètement caducs. Nous pouvons être aujourd'hui d'autant plus libres de préjugés ! Ce que je combats chez Jaspers, c'est qu'il ne tire pas les conséquences positives du nihilisme, parce qu'il est une personne cultivée et romantique, avec une peur ridicule du « nivellement » et de la « rationalité ». Dire que c'est chez Max Weber qu'il puise son image de l'être humain véritable, transfigurée par une métaphysique de l' « échec » ! La banale raison d'être de cette idée d'échec est tout simplement la perte de la sécurité bourgeoise.

Pourquoi la vérité ne serait-elle pas quelque chose de très banal, de très simple et de très naturel ?

Ce qui est naturel en raison même de sa simplicité est cependant très difficile à atteindre, aussi longtemps qu'on s'efforce de se prémunir contre toutes les objections ! Une présentation « intègre » de l'essence de la condition humaine dans son naturel et sa simplicité est rendue difficile par le fait que l'on ose à peine dire sans ambages à quel point le fait d'être humain est au fond une chose simple. On n'ose le dire de peur de ne plus passer pour un philosophe. Je prends cependant des gens comme A. Schweitzer philosophiquement très au sérieux, même si ce n'est pas d'une manière chrétienne. Je prends également au sérieux n'importe quel nihilisme conséquent et même toute forme d' « indifférence » radicale, pour laquelle tout ce qui existe a la même valeur. Peut-être l'homme n'a-t-il plus aucune « vocation » une fois qu'il s'est débarrassé de Dieu et de la morale avec lui. Il n'en a d'ailleurs plus besoin, s'il est vraiment un « être humain », un être humain *sans* guillemets ! Mais on a parlé jusqu'ici de l'être humain avec des tas de guillemets. C'est ainsi que je vois la *positivité* de Heidegger précisément dans ce sur quoi butent la plupart des gens : dans son repli sur des faits comme « être là », « se soucier de », « mourir ». Mais malheureusement il a encore une tradition théologique un peu insistante dans le sang. C'est la raison pour laquelle son positivisme philosophique est encore un nihilisme cryptothéologique, un nihilisme inachevé, avec une « métaphysique » de la finitude. Il n'a pas encore compris, que, comme le dit Nietzsche, penser l'être « innocemment » et « cyniquement » sont deux choses presque identiques. Au lieu de dire cynique, je dirais plutôt laconique. Il faudrait remplacer l' « errance » romantique et le pathos existentiel par une « laconie » philosophique. La vraie vertu de la philosophie est l'équanimité de l'indifférence – qui ne fait plus la distinction entre *res extensa* et *res cogitans,* entre être de nature et être de raison, moi empirique et moi absolu, Dasein et existence, être disponible et

exister, bon et mal, authentique et inauthentique, etc., etc., mais qui, avec Nietzsche, acquiesce à l'existence dans sa totalité, telle qu'elle est, sans distinction, sans rien en retirer ni rien y ajouter.

Mais qu'adviendra-t-il de la « justesse » à laquelle vous aspirez dogmatiquement ? Elle se détruit elle-même du fait de l'esprit devenu libre et du fait de l'être humain devenu identique à lui-même.

[...]

Avec mes salutations cordiales et aussi celles de ma femme,

Karl Löwith

4

7 Square Grangé, 22 rue de la Glacière, Paris (13e), le 2 février 1933

Cher Monsieur,

[...]

Merci de votre lettre et de votre article sur Jaspers[1]. Nous avons déjà souvent parlé de lui, de vive voix et par écrit. Je me contente donc de répondre à votre lettre.

Vous attaquez mon antihistoricisme – avec des arguments auxquels on pourrait répondre diverses choses. Mais je me contenterai de la remarque suivante : mon antihistoricisme est un *résultat*. Mon point de départ, lui, est semblable au vôtre : c'est la situation présente et donc aussi notre avenir. Je ne crois pas pour autant, comme le fait Jaspers (et vous aussi ?) que la ligne de partage soit si floue. J'ai sous les yeux le combat entre la Gauche et la Droite, ainsi que les interprétations de ce combat qu'en fournissent les deux camps : l'interprétation progressiste et marxiste à gauche, celle de Nietzsche, Kierkegaard, Dostoïewski à droite. Les interprétations qu'on donne de la position adverse sont toujours des caricatures. J'ai donc essayé de me faire une idée *exacte* des fronts en présence et, plus précisément, pour un certain nombre de raisons, du front de gauche. J'ai donc étudié les Lumières, et en particulier Spinoza et Hobbes. Cela m'a permis de voir des choses que je n'aurais vues que difficilement ailleurs. Du coup, j'ai compris certains aspects de Heidegger et de Nietzsche mieux que je ne l'aurais fait à

1. Karl Löwith, Compte rendu de Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit,* Berlin, Goeschen, 1931, in *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung,* 9 (1933), p. 1-10. Repris in *Sämtliche Schriften,* t. VIII, p. 19-31.

partir de leurs propres écrits. Au bout du compte, je crois avoir compris l'aporie de Nietzsche. La découverte de Nietzsche consistait à libérer les conceptions du bien du mal de leurs connotations morales. Cette découverte était une redécouverte de l'idéal *originel* de l'humanité : l'idéal de virilité et de courage, tandis que les déformations et les exagérations dans lesquelles Nietzsche pataugeait parfois (du moins dans la version qu'on en donne habituellement) étaient la conséquence de la négation et de l'oubli de cet idéal. Oubli dû à quoi ? Nietzsche dit : par le travail commun de Socrate-Platon et du christianisme. Je serais plus prudent : par les Lumières, qui, pour la première fois, ont explicitement dénié au courage le caractère d'une vertu. Nietzsche a opposé l'affirmation du courage à sa négation par les Lumières. C'est à partir de là que l'on peut comprendre le caractère de la démarche philosophique de Nietzsche : philosopher avec un marteau signifie qu'on fait du geste individuel de courage, d'audace et de domination, et non pas de la réflexion, l'organe de la philosophie. Mais l'attitude de courage a aussi ses difficultés : la puissance qui a détrôné le courage – « l'esprit » – se retourne contre Nietzsche. On peut donc se demander s'il faut en rester à l'antithèse courage-savoir. Lorsque j'ai découvert les *Lois* de Platon et qu'on se souvient de certaines doctrines platoniciennes, j'ai compris que les questions de Nietzsche, quand nous nous les approprions, ne sont pas nécessairement plus simples, plus claires et plus fondamentales. Certaines interprétations de la philosophie du Moyen Âge m'ont confirmé dans cette voie, de sorte qu'au bout du compte, il me paraît souhaitable de tenter l'expérience avec Platon. Je n'ignore pas les objections de principe que l'historicisme pourrait opposer à une telle entreprise – mais je crois qu'elles finiront par perdre de leur poids. En bref : il faut que j'essaie d' « en sortir ». Quand je vous aurai convaincu du correctif que j'apporte à Nietzsche grâce à mon interprétation de Hobbes, mon « historicisme » ne vous paraîtra peut-être plus aussi « romantique ». J'avais écrit pour les *Recherches philosophiques* un petit article qui doit paraître dans quelques mois. Lisez-le si vous voulez (je vous l'enverrai dès sa parution)[1].

Pardonnez-moi cette mauvaise lettre – mais, comme je vous l'ai écrit, je suis très pris. Et ne me rendez pas la pareille. Dites-moi comment vous allez et où en sont vos démarches auprès de la Fondation Rockefeller.

Avec mes salutations cordiales à votre femme et à vous-même,

Leo Strauss

1. Leo Strauss, « Quelques remarques sur la science politique de Hobbes », *Recherches philosophiques*, 2 (1933), p. 609-622.

5

17.V.[1933]

Cher Monsieur,

[...] Quels sont vos projets ? En tant que juif conscient de lui-même, vous êtes probablement dans une situation différente de la mienne, mais le problème est fondamentalement le même pour vous et pour moi. Il est dans l'association de ces deux mots : *« judaïsme allemand »*. À mon avis, on ne peut résoudre ce problème (sauf exception) qu'en Allemagne. Le destin d'émigrant est la dernière chose que j'envisagerais, à moins d'y être contraint. J'attends d'abord de voir si on ne touche pas à mon service. J'ai pu commencer mes cours sans être dérangé, avec moins d'auditeurs que d'habitude. Donnez-moi, je vous prie, de vos nouvelles.

Avec mes salutations cordiales,

K. Löwith

6

Paris, le 19 mai 1933

Cher Monsieur,

Entre-temps, j'ai fait le nécessaire pour votre affaire auprès de Groethuysen, qui est à Londres. En outre, à l'occasion d'une conversation avec Van Sickle, le directeur de la Fondation Rockefeller, je lui ai parlé de votre situation, de votre travail et de vos centres d'intérêt. Il a noté votre nom, de sorte qu'il s'en souviendra quand il le retrouvera dans la lettre de Fehling[1].

En ce qui me concerne, on m'accorde une seconde année. Berlin m'a recommandé, c'était décisif. Je resterai aussi pendant la seconde année à Paris et j'essaierai pendant ce temps d'entreprendre quelque chose qui me permette de continuer à travailler. La « concurrence » est bien sûr très grande : tout le prolétariat intellectuel juif-allemand se trouve ici. C'est terrible. Si je pouvais, je rentrerais tout de suite en Allemagne.

Mais là est le problème. Je ne peux pas « opter » pour un autre pays – un pays *(Heimat)* et surtout une langue maternelle, cela ne se choisit

1. Responsable de la Fondation Rockefeller en Allemagne.

pas. Je ne *pourrai* jamais écrire une autre langue que l'allemand, même si je *dois* écrire dans une autre langue. D'un autre côté, je ne vois pas de possibilité acceptable de vivre en Allemagne sous la croix gammée, c'est-à-dire sous un symbole qui ne me dit rien d'autre que : « Toi et tes semblables, vous êtes φύσει des sous-hommes et donc des parias de plein droit. » Il n'y a qu'une seule solution. Nous devons nous répéter : « Nous, hommes de science... » – c'est ainsi que se désignaient nos semblables du Moyen Âge arabe – *non habemus locum manentem, sed quaerimus*... (nous n'avons pas de lieu fixe, mais nous en cherchons un). Et pour en venir au problème lui-même, le fait que l'Allemagne passée à droite nous chasse, ne signifie pas pour autant que les principes de la Droite soient caducs. Au contraire. Ce n'est qu'à partir de ces principes, des principes fascistes, autoritaires, impériaux, que l'on peut protester contre ces tracasseries mesquines, sans faire ce ridicule et geignard appel *aux droits imprescriptibles de l'homme* [en français dans le texte]. Je comprends mieux les *Commentaires* de César et je pense à Virgile : *In regni imperio... parcere subjectis et debellare superbos*[1]. Il n'y a aucune raison de nous rétracter, pas même pour embrasser la religion du libéralisme, tant qu'une étincelle de la pensée romaine brille encore quelque part dans le monde. Et après : plutôt le ghetto que n'importe quelle croix.

Je n'ai donc pas peur d'un destin d'émigré – tout au plus *secundum carnem* : la faim et autres choses de ce genre. En un sens, nous sommes *toujours* des émigrants ; et, quant au reste, le risque de devenir amer, si grand soit-il, Klein, qui fut un émigrant dans tous les sens du terme, est pour moi la preuve vivante, que ce risque n'est pas insurmontable.

Dixi, et animam meam salvavi.

Portez-vous bien et recevez, ainsi que votre femme, mes salutations très cordiales.

Leo Strauss

1. « Sous le règne de l'empire... épargner les sujets et réduire les orgueillleux » (Virgile, *Énéide,* VI, 853).

7

28.V.[1933]

Cher Monsieur,

[...] Je ne suis qu'en partie convaincu de ce que vous dites de notre éternel destin d'émigrants. Klein est en cela un modèle, mais, par son origine et son style de vie, il est une exception. En un certain sens, il est chez lui partout et nulle part. Pour moi, les choses sont déjà très différentes. Même si je ne suis pas enraciné au sens *völkisch* du terme, je sais à quel point j'appartiens à l'Allemagne pour ne pas ressentir l'émigration comme un déracinement. * Cela n'exclut pas que « nous, les hommes de science » ne puissions transcender le « donné » et n'ayons pas de *locum manentem,* mais en cherchions un.

Pour ce qui est de votre distinction entre la Droite et la Gauche, par contre, je m'étonne que vous l'empruntiez telle quelle, d'une manière si dogmatique, à la politique. Il y a énormément d'objections à faire aux « principes » de la Droite dans la mesure où ils ne tolèrent pas l'esprit de la science ni celui du judaïsme allemand. Et pourtant, vous savez que je ne défends pas du tout la liberté d'esprit « libérale » et prônée par les droits de l'homme. En outre, le fascisme est un produit de la démocratie. À quoi bon être si « cultivé » et replacer les choses les plus immédiates dans la perspective de l'histoire universelle, et pourquoi se faire un exemple édifiant de César et de Rome, alors que le IIIe Reich a complètement détruit l'esprit romain, que le IIIe Reich de George[1] n'est pas le même que celui de Moeller v. d. Bruck[2], qui est lui-même à des années-lumières de celui des « petits bourgeois enragés », dont parlait Goebbels. Ce qui s'est passé jusqu'ici, n'est pas une « révolution », mais une réorganisation radicale. L'idée de cette réorganisation petite-bourgeoise est exclusivement

1. Le poète allemand Stefan George (1868-1933) introduisit la rigueur mallarméenne dans la poésie allemande et fonda un cercle d'artistes qui se réclamaient de l'aristocratie de l'esprit. Löwith, dans les années 1920, était temporairement proche de certains membres de ce cercle. Le dernier recueil de poèmes de George s'intitulait d'ailleurs « Le Nouveau Reich » (1928) et pas le « Troisième ». En 1933, George quitta l'Allemagne.

2. Arthur Moeller van den Bruck (1876-1925), essayiste d'une droite dite « révolutionnaire », prit position contre le libéralisme institutionnel et capitaliste et en même temps contre l'idéologie conservatrice du Deuxième Reich de Bismarck et de ses successeurs, se rapprocha brièvement des « nationaux-bolchévistes » dans les années 1920 et publia en 1923 *Le Troisième Reich,* une utopie mythique d'un État au-delà des contradictions de classes, de confessions et de différences régionales. Cette conjuration d'une unité magique avait un grand succès auprès du public, justement à cause de son irréalisme.

völkisch-nationaliste, mais avec une nouveauté, l'idée de la « race », que l'on doit à un Français et à un Anglais, Gobineau et Chamberlain. Or, depuis toujours, les Allemands ont été incapables de considérer la réalité d'une manière réaliste, ils se mettent tout de suite à faire une *métaphysique* de l'histoire. C'est la raison pour laquelle tout cela sent l'escroquerie : ce qu'Hegel a fait en grand, n'importe quel professeur et assistant le font maintenant en petit. Cette perspective d'histoire universelle s'accorde à merveille avec les intérêts personnels immédiats.

En ce qui concerne une éventuelle rétractation, je ne songe nullement à le faire. Mais, en revanche, le monde actuel n'est pas tel qu'il produirait des martyrs, mais seulement des suiveurs et des indifférents.

Qu'en pensez-vous ?

Dixi et animam *meam* salvavi !

Cordialement,

K. Löwith

* En ce moment précis, nous sommes assis entre deux chaises : à l'étranger, dans les cas critiques nous sommes toujours Allemands et ici nous sommes juifs. Même la Suisse refuse d'être le pays d'asile qu'elle était traditionnellement !

8

[juin 1933]

Nous sommes d'accord sur le caractère général de notre situation[1] : elle se caractérise fondamentalement par une anarchie sans limites, il n'y a aucune norme de référence valable pour tous (la phrase : je ne veux pas être un être humain (Brecht, *Mahagonny*) est devenue possible). Et la question se pose : est-il possible de dépasser cette anarchie et comment ?

1. Les développements qui suivent se réfèrent à un essai de Löwith : *Kierkegaard und Nietzsche oder philosophische und theologische Überwindung des Nihilismus*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1933, 32 p. Repris in *Sämtliche Schriften*, t. VI, p. 53-74. Dans les lignes qui suivent, Strauss résume les thèses de l'essai à sa manière ; même les passages entre guillemets ne sont pas des citations littérales, mais désignent seulement les thèses à l'aide desquelles Strauss résume le contenu de l'essai de Löwith.

1) La réponse de *Kierkegaard.*

Kierkegaard radicalise la dissolution de l'être humain qui fait de lui un être absolument isolé et donc un sujet complètement apolitique, ouvrant ainsi la voie au retour de la vieille réponse du christianisme.

Ce à quoi vous vous opposez (je résume le sens) :

a) À supposer, même si on ne l'admet pas, que parler d'une réponse éternelle aurait un sens, une réponse éternelle ne convient qu'à une question éternelle. Or la question de Kierkegaard n'est pas une question éternelle, c'est la question d'un homme moderne, bourgeois (cf. p. 8-10[1]).

b) De ce fait, la réponse de Kierkegaard n'est, en réalité, pas une réponse éternelle, mais une réponse profane et située dans le temps : Kierkegaard doit, pour parvenir à une réponse éternelle, donner paradoxalement au problème de son temps une signification éternelle (le problème du XIXe siècle est précisément le problème du christianisme)... ; mais comme le problème de Kierkegaard est profane, politique, il n'est pas étonnant qu'il finisse par donner une réponse politique, une réponse autoritaire et réactionnaire (cf. p. 12-13).

À cette critique vous objecteriez que le « précisément » (p. 12[2]) n'est pas un lapsus, le point faible d'un diable autoritaire et peureux (excusez et améliorez cette comparaison ratée). Au contraire : la réponse chrétienne éternelle acquiert nécessairement aujourd'hui une évidence inhabituelle, parce que nous sommes en ce moment à la fin d'une époque pendant laquelle on a cherché une réponse diamétralement anti-chrétienne. Or nous pouvons aujourd'hui toucher du doigt l'échec de cette tentative. La dissolution de l'être humain qui est le point de départ de Kierkegaard est la conséquence de la tentative de trouver au problème de l'ordre une solution absolue avec des moyens humains. La conséquence de cette tentative est la « mise à nu radicale » de l'être humain, qui s'accompagne d'une perte de sa substance proprement humaine, ou, plus précisément, la menace de cette perte. Au fond, Kierkegaard ne dit pas que le problème humain n'est pas un problème politique, c'est-à-dire un problème de la vie commune et de son organisation, de son gouvernement ; mais il dit que le problème humain-politique ne peut pas être résolu politiquement

1. In *Sämtliche Schriften,* t. VI, p. 56-58.

2. « L'évolution du monde dans son ensemble vers le nivellement social coïncide, selon le vœu et la conviction de Kierkegaard, avec son opposé : la mise en valeur absolue de l'individu et de sa signification, et c'est "justement" cet individu qui est en même temps le principe du christianisme » (Karl Löwith à la page indiquée ; in *Sämtliche Schriften,* t. VI, p. 59).

(ce qui ne veut pas dire que la réponse religieuse n'ait pas des conséquences politiques, qui, justement, sont réactionnaires).

Je trouve donc que votre critique est injuste envers Kierkegaard. On ne peut qu'être d'accord avec lui, me semble-t-il, sur le fait que la difficulté chrétienne de trouver une solution absolue au problème de l'ordre ne peut être surmontée que de manière chrétienne ; et que, par ailleurs, la politique moderne depuis Hobbes et en passant par Rousseau et Marx, commet le non-sens de vouloir résoudre un problème chrétien de manière athée.

2) La réponse de *Nietzsche*

Alors que, de l'idée que « le nihilisme est la conséquence de la tentative de vouloir résoudre le problème chrétien de manière athée, humaine », Kierkegaard tire la conclusion qu'il faut donc restaurer la réponse chrétienne, Nietzsche en tire la conclusion que le nihilisme est la conséquence du problème chrétien lui-même. C'est donc le problème lui-même qu'il faut nier. D'où l'affirmation de l'absurdité de l'existence pure, le oui neutre à la totalité de ce qui est et la liberté par rapport au sens en général. Ce dépassement du nihilisme, qui est aussi votre ambition, mais que j'avoue pour ma part ne pas bien comprendre, Nietzsche n'en a pas eu la force : il s'en est écarté, avec sa doctrine de l'éternel retour et de la volonté de puissance.

Ce à quoi j'opposerai :

a) Dans la doctrine de l'éternel retour, Nietzsche se libère de l'attente judéo-chrétienne d'une *providentia particularis,* sans pour autant découvrir par là que tout ce qui est, est indifférent (d'un oui *neutre* à la totalité de ce qui est, il ne saurait être question, quand il parle de « côtés plus vrais de l'existence » – cf. p. 24[1]). Mais il ne découvre au contraire que l'indifférence de tout ce qui est à l'égard de l'être humain. Ce qui veut dire qu'il retrouve la position de la philosophie antique, préchrétienne. Ce qui est ambivalent dans la doctrine nietzschéenne de l'éternel retour, ce n'est pas la tentative de ramener l'être humain à la naturalité de la nature, c'est l'extraordinaire pathos qui lui est nécessaire pour faire accepter une vérité qui avait été constatée tranquillement et sans emphase par les Grecs ; c'est par là – et seulement par là – qu'il trahit à quel point il se sent négativement lié par l'attente chrétienne de la *providentia particularis.*

1. In *Sämtliche Schriften,* t. VI, p. 69.

b) D'une manière générale : le dépassement nietzschéen du nihilisme n'est pas tant l'acquisition d'une nouvelle possibilité que la redécouverte d'une possibilité niée par le christianisme ; Nietzsche cherche l'homme naturel dans l'homme préchrétien.

Je le répète : la négation du sens est la négation de la *providentia particularis* sous n'importe quelle forme (même sous la forme de la croyance au progrès), ce n'est pas un oui neutre à ce qui est.

Cher Monsieur,

Ne prenez les notes ci-jointes que pour ce qu'elles sont. Je n'ai pas eu le temps de leur donner une forme plus complète, en particulier celles sur Nietzsche. Mais vous me connaissez et vous compléterez aisément ce qui manque.

Je vous remercie en tout cas pour votre bel article, qui est, dans sa forme aussi, si réussi. [...] Quand aurai-je votre essai sur la critique de la religion[1] ? [...]

Je resterai au moins jusqu'en octobre à Paris et je partirai au plus tard le 1er mars pour l'Angleterre. [...]

Avez-vous récupéré votre exemplaire du discours du rectorat de Heidegger[2] ? Pouvez-vous me le prêter pour trois jours ? J'ai entendu dire que la seconde partie de *Sein und Zeit* est sur le point de paraître et que la nouveauté la plus remarquable là-dedans est la remontée de Platon et Aristote vers les présocratiques (d'une manière fondamentalement très proche de Nietzsche). Est-ce vrai ?

Portez-vous bien et écrivez vite à votre ami qui vous salue, vous et votre femme, si vous avez reçu une réponse et laquelle de la Fondation Rockefeller.

Leo Strauss

1. « Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert », *Theologische Rundschau,* N.F. 5 (1933), p. 131-172, 201-226. Repris in *Sämtliche Schriften,* t. III, p. 96-162.

2. Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität,* Breslau, Korn, 1933. Trad. fr. : *L'autoaffirmation de l'Université allemande. Discours tenu pour la prise en charge solennelle du rectorat de l'Université Fribourg-en-Brisgau le 27 mai 1933* [s.l.], Trans-Europ-Express, 1982.

9

2.8.[1933]

Cher Monsieur,

[...] Votre jugement sur le discours [de rectorat] de Heidegger me semble injuste. Par contre, votre opinion sur celui de Ebbinghaus[1] me paraît lui faire trop d'honneur. Je ne trouve aucun défaut de style dans la langue pleine d'art de Heidegger, mais seulement le même art des mots qu'au début, comme c'était déjà le cas dans « Qu'est-ce que la métaphysique ? »[2]. Cela ne m'est pas sympathique, mais c'est très pensé et, précisément, « plein d'art » ! Je n'y vois pas non plus de couardise, mais – comme toujours – une ambivalence raffinée (ontique-ontologique), que contenait déjà, dans des proportions plus vastes et plus authentiques, la philosophie prussienne et ontologique de l'État de Hegel. Le fait qu'Heidegger lie le commencement de la philosophie à la fin par trop contemporaine de l'histoire du temps présent, n'est dû qu'à sa conception de l'histoire. Par contre, ce que moi je trouve raté, c'est précisément ce que vous et lui avez en commun : la pseudothéologie de l' « origine ».

[La suite manque.]

[K. Löwith]

10

Paris, le 5 septembre 1933

Cher Monsieur,

Tout d'abord un grand merci pour le second exemplaire du discours de Heidegger et pour la *Theologische Existenz heute !* de Barth[3]. Ce dernier

1. Leo Strauss, compte rendu de Julius Ebbinghaus, *Über die Fortschritte der Metaphysik,* Tübingen, Mohr-Siebeck, 1931, in *Deutsche Literaturzeitung,* Berlin, 27 décembre 1931, n° 52, col. 2451-2453. Repris in Leo Strauss, *Gesammelte Schriften,* t. II, Stuttgart/Weimar, Metzler, 1997, p. 437-439. Julius Ebbinghaus (1885-1981), après des débuts de jeune hégélien à Fribourg dans l'entourage de Heidegger, opéra plus tard un « retour à Kant » dogmatique, dont la vérité était assurée une fois pour toutes, position qui pouvait plaire à Strauss, mais pas du tout à Löwith. Il fut professeur à Fribourg-en-Brisgau, à Rostock et, à partir de 1940, à Marbourg.

2. *Was ist Metaphysik,* Bonn, F. Cohen, 1929 ; in *Gesamtausgabe,* t. IX, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1976. Trad. fr. : *Qu'est-ce que la métaphysique ?,* Paris, Gallimard, 1938 (et de nombreuses éditions ultérieures).

3. Karl Barth (1886-1968, professeur de théologie systématique (réformée) à Göttingen, Münster, Bonn (1921-1935) et, à partir de 1935, à Bâle. L'essai polémique *Theologische Existenz heute !* (München, Kaiser, 1933, 40 p.) défendait, d'un point de vue rigoureusement apolitique,

m'a beaucoup plu, bien plus que Heidegger. Cela prendra encore un certain temps, avant que l'athéisme soit véritablement capable de faire concurrence au christianisme. Comparez donc seulement la manière dont Barth se réclame ouvertement et personnellement de la révélation chrétienne avec la profession d'athéisme de Heidegger qui s'abrite derrière Nietzsche, la critique chrétienne de l'actualité par Barth avec la soumission dépourvue de toute critique de Heidegger. Je réitère mon jugement premier sur Heidegger.

On – il s'agit d'un homme de toute confiance – m'a dit que les philosophes de Marbourg, et en particulier Krüger[1], considèrent que les relations avec les gens comme nous sont rompues. Comme j'ai écrit récemment à Krüger, dans l'hypothèse qu'une telle chose était exclue, il serait important pour moi de savoir ce qu'il en est. Pourriez-vous m'en dire un mot ? Je ne ferai aucun usage de cette information, cela va de soi.

Entre-temps, j'ai reçu également votre article sur la critique de la religion au XIX[e] siècle[2]. Un grand merci ! Koyré, à qui j'ai montré l'article, vous demande de lui envoyer à lui aussi des tirés-à-part de vos articles et, en particulier, celui dans lequel vous avez exposé le développement interne de la phénoménologie[3]. De son côté, il est prêt à vous faire parvenir ses articles. Je ne peux que vous conseiller de répondre à sa demande. Cela ne peut que vous être utile que Koyré vous connaisse mieux par cette voie.

Si je peux dire un mot de votre article : je vous suis tout à fait dans votre thèse principale, à savoir qu'avec la reconnaissance de la philosophie hégélienne on s'engage irrémédiablement sur une voie qui mène vers l'athéisme et finalement vers le « dépassement de l'athéisme ». Et si Hegel représente l'achèvement de ce qu'a commencé Descartes et que Kant a résolument exécuté, il est clair que le théisme est non seulement incompatible avec « l'ensemble des faits qui caractérisent le monde humain

l'autonomie théologique de l'Église protestante vis-à-vis de l'État national-socialiste. Cette position autonome se révéla suffisamment claire pour que l' « État total » ainsi visé destitue Barth en 1935 de son poste de professeur à Bonn.

1. Gerhard Krüger (1902-1972), élève de Heidegger à Marbourg, à partir de 1940 professeur de philosophie à Münster, Tübingen et Francfort-sur-le-Main. Cf. *infra*, n. 1, p. 215.

2. Voir n. 1, p. 199.

3. « Grundzüge der Entwickelung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie », *Theologische Rundschau*, N.F. 2 (1930), p. 26-64, 333-361. Repris in *Sämtliche Schriften*, t. III, S. 33-95.

moderne dans son immanence »[1] – il est même, comme le montrent la Loi, les Prophètes et le Nouveau Testament, incompatible, *selon son propre sens,* avec l'ensemble des faits de la vie humaine à toutes les époques –, mais encore incompatible avec les convictions fondamentales et l'idéal de vie de toute la modernité (comme vous le dites avec le plus de force dans le deuxième paragraphe de la p. 219[2]). Malheureusement, une question sur la légitimité de la modernité se pose ici. Et pour cette question, plus radicale à mon sens, l'étude du chemin qui va de Hegel à Nietzsche ne donne rien, du moins pas sous cette forme. Je suis tout à fait d'accord avec votre conclusion, même si je ne la considère pas comme une conclusion. Reprenons le problème au début et à sa source, en deçà de l'alternative athéisme-théisme et voyons si nos efforts ne feront pas apparaître quelque chose de « radicalement nouveau » ou bien au contraire quelque chose de très ancien, ou encore quelque chose qui est apparu entre-temps. Je n'en attends pas moins d'un sceptique, c'est-à-dire d'un être critique, s'il s'en donne le temps.

C'est dans vos remarques sur Overbeck et sur Stirner que votre position personnelle transparaît le mieux. Il est vrai que le rapprochement de ces deux noms, qui me paraît tout à fait légitime, est très étrange. Overbeck s'est-il exprimé sur Stirner ? En ce qui concerne Stirner, vous avez maintenant apporté une réponse à la question de savoir comment on peut distinguer ce qui est humain de ce qui ne l'est pas, quand on a abandonné tout critère de ce qui serait commun à l'ensemble des humains. Mais, outre le fait que cette réponse implique une « éthique » générale, même si cette dernière est formelle (car n'est véritablement humain que celui qui « est devenu semblable à lui-même »), cette réponse ne peut néanmoins éluder la question inévitable que vous objectez p. 205 à Kierkegaard[3]. Non seulement cette question n'a pas cessé d'être pertinente « par la remise en question nietzschéenne de la

1. *Loc. cit.* (n. 1, p. 199), p. 146 sq. ; in *Sämtliche Schriften,* t. III, p. 110.
2. *Sämtliche Schriften,* t. III, p. 154.
3. « Il est impossible de s'approprier la vérité "absolue", objective du christianisme, car cette vérité absolue est fondée sur le "comportement du sujet". [...] Ici, une question se pose vis-à-vis de Kierkegaard : quand on part d'une telle définition subjective de la vérité, comment peut-on encore distinguer la *folie* de la *vérité* ? Une telle distinction devient impossible, parce que la folie et la vérité peuvent avoir le même degré d'engagement intérieur et de sincérité. Un anti-chrétien sincèrement passionné serait alors aussi bien dans la "vérité" qu'un chrétien passionné » (Karl Löwith, à l'endroit indiqué ; in *Sämtliche Schriften,* t. III, p. 140 sq.).

vérité en tant que telle » (p. 206 sq.[1]), mais elle a été posée de la manière la plus tordue : car il n'y a pas de réponse à la question du comment – qu'il s'agisse de la « liberté », de la « passion », de la « force », de la « détermination », de l'authenticité ou encore de la vigilance – qui ne soit en même temps une réponse à la question du quoi.

Donnez-moi à l'occasion de vos nouvelles et recevez mes salutations cordiales.

Leo Strauss

11

9.9.33

Cher Monsieur,

La rumeur au sujet des philosophes de Marbourg, et de Krüger en particulier, est sans fondement, je peux vous l'assurer. Qu'il y ait cependant – « en soi » – une sorte de faille historique, j'en ai conscience, car il y a bel et bien deux camps maintenant, si l'on ne tient pas compte des cas particuliers. On a offert un poste à Heidegger à Berlin !

Je vous en dirai plus très bientôt. Salutations cordiales et merci pour votre lettre,

Karl Löwith

Avez-vous entendu parler de « l'université de la Méditerranée » à Nice, sous la direction de Valéry ? Est-ce que cela pourrait être intéressant pour nous ?

1. *Sämtliche Schriften,* t. III, p. 142.

12

23.II.35

Roma, Via Gregoriana 36/II

Cher Strauss, [...]

Suivez-vous toujours les affaires allemandes ou bien êtes-vous à ce point acclimaté en Angleterre que vous vous en sentez déjà très loin ? Pour moi, c'est souvent le contraire ; je me rends compte toujours plus à quel point je suis intellectuellement chez moi en Allemagne et non pas dans la culture latine, telle qu'elle se perpétue par bribes chez Croce. Même avec des Italiens qui connaissent bien la culture allemande, il m'est infiniment difficile de trouver les bases d'un échange. Je ne veux pas dire par là que je sois nostalgique de l'Allemagne. Sûrement pas ! Car même un Juif aussi « assimilé » que moi n'échappe pas au sérieux du problème juif en Allemagne et au clivage qu'il a engendré. Je ne sympathise pas pour autant avec ces émigrés incurablement aigris, qui ne sont d'ailleurs pas très nombreux ici. La plupart d'entre eux ne comprennent pas ce qui se passe et ce qui ne se passe pas en Allemagne, parce qu'ils pensent dans des catégories démodées, moralisantes, et non pas historico-philosophiques. Ils ne parviennent pas à se libérer du passé qu'ils ont subi parce qu'ils souffrent du mal des universitaires allemands, qui est de croire à des idées aussi folles que « science », « valeurs éternelles », « culture », « histoire », etc. Je vis donc assez isolé. Mais Rome et le Midi sont une compensation et me permettent de conserver mon équanimité philosophique. Il m'en faudrait seulement bien plus. Et surtout il faudrait n'avoir, au lieu de deux valises, que le tonneau de Diogène.

Comment allez-vous, vous, votre femme et l'enfant ? Et quels sont les Allemands à Cambridge que vous connaissez et estimez ? La vie est-elle agréable à Cambridge ? J'en ai pas la moindre idée. Connaissez-vous W. Brock[1] ?

Donnez-moi vite de vos nouvelles et recevez mes salutations cordiales.

Karl Löwith

1. Werner Brock, assistant de Heidegger à Fribourg-en-Brisgau, émigra en Angleterre en 1933.

13

15.4.35
Nouvelle adresse : Rome
Via Bocca di Leone 32/4
(presso Lehmann)

Mon cher Strauss,

Un grand merci pour votre *Philosophie de la loi*[1] ! Elle est arrivée pendant que Boschwitz[2] était ici, où il s'est arrêté quelques jours, en chemin vers la Palestine. En fait, je ne suis sans doute pas le lecteur qui convient à votre livre, d'une part parce que je ne sais rien de Maïmonide ni de la philosophie médiévale et juive, et, d'autre part, parce que mon éducation a été dès le départ si peu juive que j'ai toujours beaucoup de difficultés et de réticences à comprendre – en fait je n'arrive pas à comprendre – comment on peut être à la fois *rationnel* et *éthique* grâce à la tradition, comme le sont tous les Juifs que je connais, même les Juifs « assimilés ». Ce qui m'a frappé d'abord chez Weininger, c'est la signification décisive chez lui du rapport entre l'éthos et le logos. Chez Cohen aussi, bien que je l'aie très peu étudié. Même chez Einstein ou chez Freud survit quelque chose de cette rationalité éthique – vous allez peut-être protester. Même chose chez Marx et Lassalle – ne serait-ce que dans le pathos dont ils entourent cette « justice » qu'ils veulent réaliser rationnellement grâce aux Lumières modernes. Si étranger que cela soit pour moi, j'admire l'énergie et la capacité constantes avec lesquelles, dans tout ce que vous pensez et traitez, vous faites avancer votre idée fondamentale grâce à l'emploi virtuose d'alternatives polémiques dont vous tirez toutes les conséquences avec rigueur, jusqu'au point où le problème s'avère insoluble ou bien soluble seulement grâce à la métamorphose d'une question systématique en une analyse historique. Ce faisant, vous présupposez (comme Krüger) que l'on peut invalider les présupposés modernes (éclairés) par leur destruction historique. Ce que, pour ma part, je ne crois pas, à moins que cette destruction historique ne soit qu'une méthode de

1. Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz : Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer,* Berlin, Schocken, 1935. Repris in *Gesammelte Schriften,* t. II, Stuttgart/Weimar, Metzler, 1997, p. 3-123. La pagination de l'édition originale est indiquée en marge. Trad. fr. : « La philosophie et la loi : Contributions à la compréhension de Maïmonide et de ses devanciers », *in* Leo Strauss, *Maïmonide,* textes réunis et traduits par Rémi Brague, Paris, PUF, 1988, p. 11-142.

2. Ancien élève de Löwith à Marbourg.

représentation théorique, alors qu'en réalité la tradition de philosopher sous une « loi » religieuse (= la Révélation) est encore très vivante en vous ; et ce, non pas dans le sens vague (celui de l'histoire des idées) d'une soi-disant tradition vivante, mais dans le sens précis et spécifique d'habiter encore le judaïsme orthodoxe. (Ce serait une différence importante dans votre rapport philosophique à Krüger.) Je suis si étranger à cette tradition – aucun aryen de Germanie n'y changera rien – que, pour le dire avec Maïmonide = Strauss, je ne connais que le monde d' « ici-bas ». Et comme l'au-delà m'est inconnu, l' « ici-bas » en perd du coup tout son sens. Ce n'est pas par hasard que vous vous êtes arrêté à Platon, qui marque déjà la fin de l'évolution antique, alors que Nietzsche, conformément à son penchant présocratique, l'assimile au christianisme et à « l'histoire d'une longue erreur ». Le dilemme d'être un Juif orthodoxe et en même temps politiquement un sioniste éclairé ne m'a jamais concerné. Et votre solution de critiquer radicalement les présupposés « modernes », se situe pour moi, de par sa position historique et son contenu, dans la direction « progressiste » de Nietzsche, c'est-à-dire dans le fait de penser jusqu'à son terme le *nihilisme* moderne. Je ne m'en détourne cependant pas pour embrasser la foi paradoxale de Kierkegaard, ni pour souscrire au non moins absurde éternel retour de Nietzsche. Mais... ... ... oui mais – n'ayez pas peur ! – si je considère ces revirements « radicaux » comme erronés et non philosophiques et me détourne de ces individus démesurés et hypertendus, c'est pour arriver un jour, à la manière de l'Antiquité tardive (stoïque-épicurienne-sceptique-cynique), à une sagesse de vie vraiment praticable – concernant les « choses immédiates » et non pas les plus éloignées, dont relèvent d'ailleurs ces digressions historiques dans l'avenir comme dans le passé. Mais les Allemands, pas plus que les Juifs, n'ont le sens du présent - du *nunc stans* de ce que Nietzsche appelle « midi et éternité ».

J'ai lu naturellement avec un vif intérêt votre chapitre d'introduction, ainsi que tout le reste, mais il faut que je lise plus en profondeur avant d'oser vous en écrire plus.

Aujourd'hui, deux choses seulement : p. 78[1], la *création* du monde et l'*éternité* du monde. C'était très éclairant pour moi, parce que cela m'a montré à quel point l'anti-christianisme de Nietzsche est conséquent : il veut croire à l'éternel retour du même et rejette aussi catégoriquement que

1. Trad. fr., p. 90 sq.

possible la pensée d'une création de l'être à partir du rien. Que cela ne fasse pas de lui un nouveau législateur est clair. Mais la raison pour laquelle vous refusez – avec une référence à Nietzsche (p. 24, n. 1[1]) – l'idée de « vivre conformément à la nature », ne me convainc pas. Votre argumentation ne porte que sur les modernes *sciences* de la nature. Mais la *nature,* qui est effectivement toujours la même, ne s'est encore jamais adaptée aux idéaux historiques de l'être humain. Ainsi, simplement parce que la nature existe et qu'il y a, par nature, quelque chose qui est, cela reste une chose sensée que de vouloir vivre « selon la nature », à moins que le christianisme, l'idéalisme allemand et la philosophie de l'existence (que vous n'auriez pas dû aborder avec quelqu'un d'aussi léger que Gogarten[2], mais avec Heidegger !) n'aient raison lorsqu'ils disent que l'être humain est seulement *dans* le monde, mais pas *de* ce monde. Et l'aphorisme de Nietzsche ne critique pas le fait que la Stoa voulait vivre selon la *nature,* mais simplement le fait que la nature n'est pas telle que les Stoïciens ou, en dernier lieu, Rousseau voudraient qu'elle soit – c'est-à-dire morale, alors qu'elle est, pour Nietzsche, sans « intentions ni égards », sans « justice » et moralement indifférente. Et voici ce que j'objecterai à la fin de l'aphorisme (qui apparemment vous donne raison) : prônant la doctrine de l'éternel retour, Nietzsche ne s'est pas contenté de mettre à l'épreuve sa propre volonté de puissance intellectuelle, mais il s'est aussi laissé « inspirer » par « la plus haute forme de l'être » et il a, dans la parabole de Zarathoustra, très souvent exprimé selon la nature l'être de ce monde-ci. Mais ce faisant, il ne s'identifiait pas vraiment avec la nature, tout en restant en accord avec elle. Il la voyait à nouveau telle que les Grecs la voyaient – ce qui du reste ne lui était possible que parce qu'il était lui-même au bord de la Méditerranée et qu'il voyait le même ciel, le soleil et la mer, le monde fini de l'éternel retour du même.

Assez pour aujourd'hui ! Avez-vous reçu mon livre[3] ?*

Cordialement,

K. Löwith

1. Trad. fr., p. 27, 12 ; la référence concerne l'aphorisme 9 de *Par-delà le bien et le mal.*

2. Friedrich Gogarten (1887-1967), à partir de 1917 pasteur protestant en Thuringe et privat-docent de théologie systématique à Iéna, puis professeur à Breslau et, de 1935 à 1955, à Göttingen. Strauss parle de Gogarten in *Philosophie und Gesetz,* p. 37-39 (trad. fr., p. 43-45) et critique sa tendance à réduire la création du monde à celle de l'homme.

3. *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen,* Berlin, Die Runde, 1935, 183 p. Repris, avec l'appendice critique (voir la note suivante), in *Sämtliche Schriften,* t. VI, p. 100-384. Trad. fr. : *Nietzsche : philosophie de l'éternel retour du même,* Paris, Calmann-Lévy, 1991.

* Je vous enverrai plus tard l'appendice critique sur la littérature nietzschéenne[1] dans laquelle le dernier compte rendu, celui du livre de Maulnier[2], pourra vous intéresser.

14

Le 23 juin 1935

38 Perne Road,
Cambridge (England)

Mon cher Löwith,

Je viens de terminer la lecture de votre livre sur Nietzsche et je profite de l'occasion pour vous remercier de m'avoir fait parvenir ce livre intéressant et important. Il intéresse directement le vieux nietzschéen que j'étais. Et je vous suis très reconnaissant de m'avoir enfin permis de comprendre le rapport entre le nihilisme et l'éternel retour. Je n'ai jamais lu de travail qui expose si clairement et avec autant de profondeur le problème de Nietzsche et le problème Nietzsche. Je dirais même que votre interprétation de Nietzsche est, à ma connaissance, la seule qui oblige à affronter non pas Nietzsche, mais la vérité. Si je me permets quelques remarques, je dois dire au préalable que je ne suis pas du tout un spécialiste de Nietzsche, mais seulement qu'entre ma vingt-deuxième et ma trentième année, Nietzsche m'a à ce point possédé et ensorcelé que j'ai cru sur parole tout ce que j'ai cru comprendre de lui. Mais d'après votre livre, il ne s'agissait là que d'une partie de sa doctrine. Vous avez montré de façon convaincante qu'il y a « quelque chose qui ne va pas » chez Nietzsche, même là où votre critique de la thèse d'Emmerich[3], à savoir que la volonté de puissance et l'éternel retour sont une seule et même chose, est sujette à caution. Mes doutes portent sur la disposition de votre critique, qui, je crois, est injuste envers Nietzsche. Je

1. Cette critique ne pouvait paraître comme annexe du livre précité, mais seulement sous forme d'un tirage hors commerce, parce qu'il contenait la critique d'un livre d'Alfred Baeumler, philosophe national-socialiste (cf. Karl Löwith, *Sämtliche Schriften*, t. VI, p. 363, n. 21 ; trad. fr., p. 305, n. 21).

2. Thierry Maulnier, *Nietzsche*, Paris, Alexis Redier, 1933. Cf. *Sämtliche Schriften*, t. VI, p. 370-376, trad. fr. (v. n. 3, p. 207), p. 262-268.

3. E. Emmerich, *Wahrheit und Wahrhaftigkeit in der Philosophie Nietzsches*, Halle, 1933. Cf. *Sämtliche Schriften*, t. VI, p. 368-370 ; trad. fr., p. 261-262.

prends comme point de départ votre excellente formulation, qui va au cœur de la question et me parle tout à fait : la répétition de l'Antiquité à la pointe de la modernité. De cette formulation découle d'abord le dualisme suivant : *a)* l'accès à l'Antiquité sur la base, tout d'abord, d'une critique immanente de la modernité, *b)* la doctrine antique elle-même. L'accès (ou encore l'introduction moderne à quelque chose de tout à fait non moderne) est guidé par le concept critique de sincérité ; il apparaît dans ce contexte que l'être humain ne peut être sincère que lorsqu'il est fidèle à la terre, quand il acquiesce au monde (preuve par l'exemple : critique de la morale chrétienne comme une morale dictée par le ressentiment) ; expression extrême de l'acquiescement au monde : éternel retour, innocence du devenir (qui s'oppose à la vision traditionnelle de l'innocence de l'être). En d'autres termes, on découvre l'éternel retour en cherchant un mythe qui rende fort et courageux. Tout cela fait partie de l'introduction à la doctrine, mais n'en donne, par rapport à l'intention de Nietzsche, qu'un aspect déformé, dont la véritable justification est d'ordre cosmologique. Une fois qu'il s'est approprié la doctrine, il l'enseigne paisiblement. Une seule chose explique que Nietzsche ne l'enseigne que d'une manière aussi crispée : il devait d'abord nous désaccoutumer, nous et lui, de cette mauvaise habitude millénaire (de ce ramollissement) qui consiste à croire à la Création et à la Providence. La révolte face à l'indifférence du cosmos, à son absence de buts, dont l'acceptation est pourtant au fondement de la civilisation moderne, est un aspect de cette mauvaise habitude. Je crois que certaines difficultés fondamentales de la doctrine de Nietzsche tiennent à son caractère polémique. Elles disparaissent dès qu'on fait la distinction entre l'introduction polémique à la doctrine et la doctrine elle-même. Mais, à côté de ce dualisme entre l'introduction à la doctrine et la doctrine elle-même, il y a un autre dualisme, sans rapport avec le premier, qui est celui de la morale et de la métaphysique. Car ce dernier dualisme est inévitable tant dans le contexte de l'introduction que dans celui de la doctrine elle-même. Il n'est nullement lié à l'opposition moderne de « l'être humain » et du « monde », comme le seul Aristote, déjà, le prouve d'une manière concluante. Je suis d'accord avec vous sur le fait que la doctrine de l'éternel retour, considérée en elle-même, ne résout pas le problème moral et que l'identification de la volonté de puissance et de l'éternel retour (que Nietzsche avait peut-être en vue ?) n'est pas une solution. En revanche, l'éternel retour, ou plus exactement le fait

d'être prêt à l'endurer, est la condition sine qua non *d'une véritable morale naturelle*[1]. Vous avez raison de dire que l'éternel retour est incompatible avec la volonté de l'avenir. Mais moi je pose la question : la volonté est-elle nécessairement la volonté de l'avenir ? Dans le monde moderne, oui ; dans celui des Anciens, non. Et surtout n'oubliez pas, je vous prie, que le problème de la volonté n'existe pas avant la Stoa. En bref, je pense que vous ne prenez pas assez au sérieux les intentions de Nietzsche qui vont au-delà de sa doctrine, vous ne vous laissez pas suffisamment interpeller par elles. Car il ne suffit pas de s'arrêter au point où, chez Nietzsche, les choses ne vont plus, mais il faut se demander si Nietzsche lui-même n'a pas trahi son intention de répéter l'Antiquité, et ce, en raison du fait qu'il était prisonnier des présupposés modernes ou, plus précisément, de sa polémique avec ces présupposés. J'espère que je me suis bien fait comprendre. Ce que je veux dire vous apparaîtra plus clairement lorsque vous lirez mon analyse de Hobbes[2]. Écrivez-moi bientôt, je vous en prie. Je serais très heureux que nous ayons à nouveau l'occasion d'une discussion.

Très cordialement,

Strauss[3]

15

13.7.35
Rome, Via delle Sette Sale 19[III]

Cher Strauss,

[...] Je vous remercie de vos remarques critiques à propos de mon livre sur Nietzsche pour lesquelles je vous remercie. Il aurait été certainement plus fécond de poser la question de l'être « véritable » et de dépasser une

1. Souligné par Löwith qui a ajouté un « ! ? » en marge de ce passage.

2. Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes : Its Basis and Its Genesis,* trad. de l'allemand par Elsa M. Sinclair, Oxford, Clarendon, 1936. Trad. fr. : *La philosophie politique de Hobbes,* Paris, Belin, 1991. Le texte original ne parut qu'en 1965 : *Hobbes' politische Wissenschaft,* Neuwied/Berlin, Luchterhand, repris in *Gesammelte Schriften,* t. III, Stuttgart/Weimar, Metzler, 2001.

3. Strauss avait ajouté à cette lettre dactylographiée un post-scriptum manuscrit que Löwith n'avait pu déchiffrer (voir la fin de la lettre suivante) et que Strauss a reproduit, avec des ajouts, au début de la lettre du 17 juillet 1935.

analyse immanente de Nietzsche, pour aboutir, comme vous le suggérez, à une « morale naturelle ». C'est le chapitre final, malheureusement trop peu élaboré, qui devait aller au-delà de Nietzsche, mais curieusement, vous ne dites rien de leur leit-motiv : « mesure et juste milieu », bien que je situe à ce point précis, en partant de Nietzsche lui-même, la possibilité et la nécessité d'une critique – d'une critique positive. Mais comme je ne peux pas encore vous montrer le livre qui serait la suite de ce chapitre[1], l'interprétation de Nietzsche en reste à la démonstration d'une incohérence fondamentale. Il y a une chose que je ne comprends pas dans vos remarques : comment pouvez-vous dire que le dualisme entre l'introduction polémique de Nietzsche et sa doctrine elle-même n'a rien à voir avec le dualisme de la morale et de la métaphysique ou avec celui de l'anthropologie et de la cosmologie ou encore avec celui de la volonté et du *fatum* ? Alors que chez Nietzsche cette introduction problématique transforme la doctrine de l'éternel retour en un « projet » existentiel (visant de « nouvelles Lumières »), en contradiction avec la doctrine originelle, qui est celle d'une vision cosmologique, que Nietzsche exprime au moyen de la « parabole » dionysienne. Il se peut que la modernité ait seulement poussé à l'extrême cette contradiction fondamentale de la morale et du monde ; mais cette contradiction n'existait pas sous cette forme dans l'Antiquité et chez les Présocratiques encore bien moins. L'identification de la volonté de puissance avec l'éternel retour est et reste absurde et je ne vois pas en quoi ma critique d'Emmerich[2] n'est pas aussi convaincante que ma critique de Baeumler, Bertram, Klages[3], etc. Vous pouvez affirmer que oui, mais il en découle le postulat d'une « morale naturelle ». Or que peut être une morale ou une naturalité « sans volonté ni but » ? Et après ? Vous avez raison quand vous dites que l'éternel retour est incompatible avec la volonté d'avenir et quand vous demandez si la volonté n'est nécessairement que volonté d'avenir, c'est-à-dire l'idée moderne de vouloir et de pouvoir-être, l'idée de projet existentiel. Mais vous avez tort lorsque vous dites que Nietzsche ou n'importe lequel

1. *Von Hegel bis Nietzsche,* Zürich/New York, Europa Verlag, 1941. Trad. fr. : *De Hegel à Nietzsche,* Paris, Gallimard, 1969.

2. Voir n. 3, p. 208.

3. Alfred Baeumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker,* Leipzig, Reclam, 1931 ; Ernst Bertram, *Nietzsche, Versuch einer Mythologie,* Leipzig, 1907 ; Ludwig Klages, *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches,* Leipzig, J. A. Barth, 1926. Les critiques de Löwith de ces ouvrages se trouvent in *Sämtliche Schriften,* t. VI, p. 363-368, 355-357 et 359-363 ; trad. fr. (v. n. 3, p. 207), p. 256-260, 249-251, 253-256.

d'entre nous parmi les modernes pourrait se débarrasser de la glu de ses préjugés modernes et donc, en principe, reproduire l'Antiquité « antique ». La chose la plus extrême que l'homme moderne soit capable de faire, c'est effectivement ce qu'a tenté Nietzsche dans le chapitre de *Zarathoustra* qui traite de la délivrance du vouloir ou encore du passé[1]. Mais comme je ne veux rien d'utopique, de radical ni d'extrême et que, par ailleurs, je ne me contente pas d'une demi-mesure, il ne me reste plus, comme critère positif et critique, qu'une seule possibilité : la destruction radicale, solution extrême qui ramène à l'idéal du juste milieu et de la mesure – idéal qui, à l'origine, est aussi un idéal antique. Il en découle également la possibilité de concilier une morale raisonnable et « naturelle » avec la métaphysique, de concilier la volonté et le *fatum*, et, surtout, l'être humain et le monde. Ainsi considéré, Nietzsche a trahi son intention (de reproduire l'Antiquité) non pas en raison du fait qu'il était prisonnier du nihilisme moderne, mais parce qu'il était – *grosso modo* – un superphilologue classique, un philologue maudit sur qui pesait tout le poids de la théologie. Il n'a jamais compris pourquoi Burckhardt, plus sage et plus modéré que lui, lui répondait d'une manière si curieusement réticente, alors que lui, Nietzsche, avait bien compris, dans le déclenchement de sa folie, que c'était Burckhardt, et non lui, le vrai grand « maître » : en ces temps de décadence, en effet, c'est Burckhardt qui connaissait et reproduisait ce mode de vie et de pensée que l'Antiquité avait réalisé.

Si cependant l'appropriation de la doctrine de l'éternel retour se fait sur les voies extrêmes de Nietzsche, on ne peut pas « l'enseigner paisiblement » après coup, elle ne peut être qu'un « projet » forcé. Et si, comme vous le dites, la volonté d'endurer l'éternel retour est bel et bien la condition *sine qua non* d'une morale vraiment naturelle, la morale naturelle serait, je crois, inaccessible. Il y a des manières meilleures et plus modérées de se désaccoutumer de la croyance au progrès et de la foi en la Création et en la Providence – comme par exemple lorsque Burckhardt met l'accent sur le fait que l'être humain a toujours été « complet » sur le plan moral et spirituel. Ce à quoi correspond, dans une perspective cosmologique, cette phrase très vraie de Nietzsche : « Le monde est parfait. » Je regrette de n'avoir pas expliqué plus en détail dans mon livre le passage concerné (p. 162[2]), pour qu'il apparaisse clairement comment le monde

1. 20ᵉ chapitre de la 2ᵉ partie : « De la délivrance ».
2. In *Sämtliche Schriften*, t. VI, p. 327.

est « parfait » au regard de l'être comme du temps : parce qu'il a toujours été ce qu'il continuera d'être, ce dont nous ne nous apercevons plus que dans ces brefs moments du meilleur bonheur et dont on fait plus facilement l'expérience dans le Midi que dans le Nord, même quand on « existe » dans la plus grande incertitude, sans bourse Rockefeller, sans la moindre perspective et avec des économies qui fondent.

Renvoyez-moi votre lettre après avoir réécrit la partie manuscrite, dont, avec toute ma bonne volonté, je n'ai pu lire cette fois que 10 % !

Avec mes salutations cordiales,

Karl Löwith

16

38 Perne Road
Cambridge

Le 17 juillet 1935

Cher Löwith,

J'ai relu encore une fois votre lettre du 15 avril et vos remarques concernant mon livre[1]. Vous contestez que je puisse passer de la question systématique à l'analyse historique, à moins que cette destruction historique ne soit qu'une méthode de présentation historique, alors qu'en réalité, l'ancienne manière de penser survit dans l'analyste. Je le reconnais volontiers ; mais je crois que vous aussi, vous devez reconnaître que nous satisfaisons tous à cette condition, dans la mesure où nous sommes tous des êtres humains et où nous vivons, respirons et exerçons quelques autres fonctions supérieures d'une manière qui ne nous distingue en rien de nos ancêtres qui n'étaient déjà plus des animaux. Nous sommes des êtres naturels qui vivent et pensent dans des conditions non naturelles, nous devons retrouver notre être naturel pour supprimer par la pensée les conditions non naturelles. Leur suppression réelle sera l'effet de l'autodestruction de l'humanité civilisée au cours de la prochaine guerre mondiale. Cette destruction sera plus efficace et plus radicale que tout ce que pourrait provoquer la révolution prolétarienne. Nous ne pouvons pas être « présocratiques », car c'est impossible pour des raisons évidentes ;

1. Ce paragraphe est la transcription du post-scriptum manuscrit de la lettre du 23 juin que Löwith n'arrivait pas à déchiffrer (cf. n. 3, p. 210).

vous le reconnaissez d'ailleurs vous-même en voulant philosopher « à la manière antique (stoïco-épicuro-sceptico-cynique) ». Mais les philosophes de l'Antiquité tardive – y compris les Sceptiques – sont beaucoup trop dogmatiques pour que quelqu'un comme vous puisse s'en tenir à eux sans devoir remonter à leur ancêtre Socrate, qui n'était pas dogmatique. Le platonisme de ses successeurs n'est qu'une fuite devant le problème Socrate-Platon.

Du reste, je ne suis nullement un Juif orthodoxe !

Je vous remercie pour vos deux cartes, votre lettre et votre article en français[1]. C'est très gentil à vous de vous préoccuper de trouver un éditeur pour mon livre sur Hobbes. Mais je ne peux pas me résoudre à écrire ces lettres. J'ai déjà accumulé tout un paquet de refus et ces déceptions m'ont à ce point découragé que je ne veux pas m'exposer à une nouvelle déception. J'ai l'intention de garder toute ma force pour mon travail et non pas pour les contrariétés. Je laisse donc ce travail à l'état de manuscrit, je n'y perds rien et le monde non plus, bien que ce travail soit sans nul doute ce que j'ai fait de meilleur jusqu'ici.

Vous le voyez, je suis un peu abattu. Je ne sais pas vraiment pourquoi moi-même. Je vous dis cela pour m'excuser de ne pas avoir répondu de manière appropriée à votre lettre sur Nietzsche et à votre article sur Hegel.

Un mot cependant sur l'article : vous avez le grand mérite de souligner une fois encore le fait que Hegel représente la fin insurpassée de la philosophie moderne. Je crois cependant que la nécessité de Hegel ne peut être comprise de manière radicale qu'à partir de la fondation de la philosophie moderne au XVIIe siècle. Car Hegel n'est que la fin de la philosophie moderne – et aussi de la philosophie chrétienne, mais pas de la tradition philosophique en tant que telle. À cette différence d'appréciation est lié le fait que je n'ai pas une aussi mauvaise opinion que vous de la philosophie académique du XIXe siècle : c'est d'elle qu'est sortie la phénoménologie.

Vous connaissez Nietzsche tellement mieux que moi que j'ose à peine vous contredire. Je me contente de dire que si l'on considère l'importance décisive du dogme de la Création et de la Providence pour toute la philosophie post-antique, on comprend qu'on ne pouvait se libérer de ce dogme que par l'effort surhumain de la doctrine de l'éternel retour. Si l'humanité parvient à se libérer de ce qui la gâtait, alors on peut enseigner

1. « L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution chez Marx et Kierkegaard », *Recherches philosophiques,* 4 (1934-1935), p. 232-267. La fin de l'article paraîtra *in* 5 (1935-1936), p. 393-404.

l'éternel retour en toute tranquillité – à supposer qu'il soit vrai, ce qui est la question centrale de la cosmologie. Une démarche philosophique digne de ce nom n'est en tout cas possible qu'à condition que l'on prenne au sérieux l'éternel retour au moins en tant que possibilité théorique et que l'on soit capable de l'endurer. Mais le thème premier de cette véritable philosophie n'étant pas la cosmologie, son aspect doctrinal reste tout d'abord secondaire.

À votre critique du livre d'Emmerich, j'objecterais seulement que l'auteur restitue peut-être correctement l'opinion de Nietzsche ; et je reconnais que cette opinion soit en soi indéfendable.

En ce qui concerne la libération du passé chez Descartes, voir mon livre sur Spinoza p. 168 sq.[1].

Vous contestez le fait que Nietzsche ait trahi son intention de reproduire l'Antiquité en raison du fait qu'il était prisonnier de sa polémique contre le christianisme et la modernité, mais vous dites vous-même que le boulet de la théologie en était la cause, ce qui, à y bien regarder, revient au même.

Pourquoi n'ai-je pas parlé « du juste milieu et de la mesure » ? Parce que je sais ce que vous voulez dire par là, Burckhardt, par exemple. Je vous accorde volontiers que Burckhardt était le représentant idéal de la mesure antique au XIX[e] siècle, mais les thèmes de sa philosophie ne sont possibles qu'à partir de la « démesure » moderne : aucun philosophe antique n'était historien. Et la cause n'en est pas à chercher dans l'absence d'un sixième sens, mais dans le sens de ce qu'il convient à l'homme de savoir, de ce qui est « son juste milieu et sa mesure ». Non, mon cher Löwith, Burckhardt – ce n'est vraiment pas possible.

Mais j'arrête mes ruminations.

Lisez Swift. C'était avec Lessing l'esprit le plus libre de l'époque moderne.

Votre très dévoué ami vous salue cordialement,

L. Strauss

1. Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas theologisch-politischem Traktat,* Berlin, Akademie Verlag, 1930, repris in *Gesammelte Schriften,* Stuttgart/Weimar, Metzler, 1996, t. I, p. 55-354. Trad. fr. : *La critique de la religion chez Spinoza ou Les fondements de la science spinoziste de la Bible. Recherches pour une étude du « Traité théologico-politique »* ; avec en avant-propos le compte rendu de l'ouvrage par Gerhard Krüger ; et, en postface, la présentation de l'Académie pour la science du judaïsme par Julius Guttmann, Paris, Éd. du Cerf, 1996. Pour le passage sur Descartes, voir p. 212-214.

17

31.5.37

Cher ami, [...] Je ne peux pas souscrire à votre jugement sur Burckhardt. Exiger d'un homme plein de mesure qu'il considère la mesure comme non-radicalité et qu'il doive encore justifier cette non-radicalité de manière radicale, voilà une façon radicale de méconnaître ce que sont le juste milieu et la mesure ! Nietzsche est sans doute supérieur dans sa manière de poser le problème, mais la sagesse sait que l'être de tout ce qui est n'est précisément pas « un problème ». Burckhardt vit encore tout entier dans l'authentique tradition de Goethe et, en fait de normalité, Goethe constitue une grande exception. Ils sont tous les deux, en dépit, ou plutôt à cause, de leur tolérance vis-à-vis du christianisme, des païens plus authentiques que ne l'était l'anti-chrétien Nietzsche. Quels sont donc les passages dans les écrits de Lessing sur lesquels se fonde votre thèse ? Donnez-moi les références s'il vous plaît.

Cordialement,

K. Löwith

18

[En-tête :]

THE GRADUATE FACULTY OF POLITICAL AND SOCIAL SCIENCE
ORGANISED UNDER THE NEW SCHOOL FOR SOCIAL RESEARCH
66 WEST 12TH STREET · NEW YORK 11, N.Y.

21.II.50

Cher Strauss,

[...] Je me réjouis que votre Xénophon paraisse en français[1]. Il est bien dommage que vous soyez si loin – parfois j'aimerais parler avec vous des *Holzwege*[2]. Je n'ai lu jusqu'ici que les essais sur Nietzsche, sur Hegel et sur « l'époque des "conceptions du monde" » : tout est exceptionnel, tant la forme que le fond et la force. L' « être » est à la fois supra-hégéliennement « absolu » et a désormais totalement absorbé et rendu métaphysique

1. Leo Strauss, *De la tyrannie*. Précédé de *Hiéron*, de Xénophon. Suivi de *Tyrannie et sagesse*, par Alexandre Kojève, et de *Mise au point*, par Leo Strauss, Paris, Gallimard, 1954.

2. Martin Heidegger, *Holzwege*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1949. Trad. fr. : *Chemins qui mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962 ; éd. revue et corrigée, 1986.

l'historicité de l'esprit. C'est un « dépassement » de l'historicisme (au sens habituel du terme) et en même temps un historicisme radical (au sens straussien). Cela n'est possible que sur la base d'une conviction longtemps mûrie d'une évolution que l'on pourrait présenter sous cette forme : histoire → historicité → destin → événement de l'être. Il apparaît du reste clairement que l'interprétation de Heidegger est une interprétation religieuse.

[...]

Très cordialement,

Karl Löwith

19

[En-tête :]

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
CHICAGO 37 · ILLINOIS
DEPARTMENT OF POLITICAL SCIENCE

23.2 [1950]

Cher Löwith,

[...]

En ce qui concerne les *Holzwege,* je suis d'accord avec votre jugement : Heidegger est le plus fort de tous les esprits d'aujourd'hui. Je ne dirai pas que c'est un philosophe, lui-même ne veut plus l'être. Je ne sais pas si un vrai philosophe doit être un homme de bonne volonté – mais je sais une chose, que la mauvaise volonté détruit la démarche philosophique et qu'Heidegger est un sale type : le contraste entre la noblesse de Nietzsche et la petitesse géniale de Heidegger est accablant. Mais en fin de compte, tout cela est inintéressant ; ce qui importe en fait est la vérité de ses arguments. Et là, il faut bien dire qu'Heidegger a définitivement damé le pion à tout ce qui a compté et compte encore dans notre siècle. En fin de compte, tout le problème est de savoir s'il a raison ou non dans sa critique de Platon[1]. Son refus historique et dogmatique de tout retour en arrière est sans véritable signification : la seule chose importante est de savoir s'il est légitime de faire dépendre la question de l'être de celle d'un être excellent, ou bien si cela, comme l'affirme Heidegger, n'est pas légitime. L'article sur

1. Cf. notamment *Platons Lehre von der Wahrheit,* Bern, A. Francke, 1947. Trad. fr. : « La doctrine de Platon sur la vérité », *in* Martin Heidegger, *Questions III,* Paris, Gallimard, 1968, p. 117-163.

Anaximandre[1], dans lequel le caractère non engendré et immortel de l'ἄπειρον n'est même pas mentionné, est tout à fait caractéristique : il y règne l'obscurité absolue que *Sein und Zeit* a jetée sur l'étant (à la différence de l'être), lorsqu'il a été dit : l'être, et non l'étant, n'existe que là où il y a du *Dasein*[2]. Il y aurait alors des choses qui sont sans l'Être ? Ce point, le plus obscur de tous, le devient encore plus dans les publications ultérieures.

Heidegger religieux ? C'est peut-être vrai « psychologiquement » et certainement vrai sur le plan de l'histoire des idées : tous les individus modernes sont religieux. Mais là où il veut en venir, il l'indique en tournant le dos à Kierkegaard pour se tourner vers Nietzsche (mouvement qui, personnellement, m'est sympathique).

[...]

Cordialement vôtre

Leo Strauss

20

[En-tête :]

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
CHICAGO 37 · ILLINOIS
DEPARTMENT OF POLITICAL SCIENCE

Le 19 juillet 1951

Cher Löwith,

Votre lettre m'a trouvé au milieu des bois et des lacs du haut Michigan où nous avons passé trois semaines. Nous rentrons le 22 à Chicago. Ma fuite dans les bois explique cette lettre au crayon que vous voudrez bien excuser. [...]

J'ai eu votre article[3] par Howard White. Il est remarquablement écrit et je vous donne mille fois raison contre les fous qui dominent la scène. Mais avez-vous aussi raison vis-à-vis de la véritable σκέψις, celle de Socrate et de Platon ? Vous lisez Platon avec le regard de Montaigne ou celui d'un chrétien. Socrate n'est pas un sceptique au sens propre, parce qu'il *sait* qu'il ne sait rien ; il ne sait effectivement pas ce que c'est que savoir (mais cela est

1. In *Holzwege*, p. 296-343 ; *Chemins qui mènent nulle part*, p. 387-449.

2. *Sein und Zeit (Être et temps)*, § 43 *c*.

3. « Skepticism and Faith », *Social Research* 18 (1951), p. 219-236. Une version allemande (« Skepsis und Glaube ») partiellement différente se trouve in *Sämtliche Schriften*, t. III, p. 218-239.

sans importance) ; il sait en outre ce que sont les véritables problèmes, les problèmes importants. En d'autres termes, il sait que la démarche philosophique est l'*unum necessarium** et que le savoir est tout autre chose que la « foi ».

En ce qui concerne le δαιμόνιον, lisez donc le *Theagès* que Kierkegaard a lui aussi très mal interprété[1]. À propos de la p. 227, 3e paragraphe, et de la p. 231, 2e paragraphe (supériorité du désespoir ou du doute chrétien sur le doute classique), je ferais la remarque suivante : vous faites ici une pétition de principe : c'est seulement sur la foi que repose cette supériorité, sinon elle n'existe pas.

To be quite frank, votre article contribue à renforcer une sympathie nouvelle chez moi pour Heidegger ; pour le Heidegger qui est resté fidèle à lui-même dans la mesure où il ne fait pas de concessions à la foi. Mais combien Heidegger lui-même est terne et insuffisant par rapport à un Nietzsche désormais complètement christianisé, c'est-à-dire aussi oublié ! Pardonnez-moi de vous le dire à vous qui avez écrit le meilleur livre à ce jour sur Nietzsche : il me semble que sur les points décisifs, Nietzsche demeure incompris. Ah ! si le destin me donnait la force d'exposer sa pensée ! J'ai à nouveau travaillé sur Thucydide – et je ne peux que m'exclamer avec Averroès : Moriatur anima mea morte philosophorum. Dixi.

Du reste, à votre place, je préfèrerais Kierkegaard à Pascal. Kierkegaard me semble être le plus grand penseur des deux tant sur le plan théologique que sur le plan philosophique. Ce n'est pas un hasard que Pascal n'ait jamais été un philosophe.

Mais il faut que je m'arrête et que je revienne... à Locke.

Qu'est-il advenu de votre projet de critiquer ma critique de l'historicisme ? Je lirais très volontiers cette critique parce que j'ai à écrire à nouveau sur ce sujet...

Très cordialement,

L. Strauss

* D'où la certitude concernant l'action sur le fondement de la pensée (ceci contre la p. 232, premier paragraphe).

1. Strauss se réfère probablement à Søren Kierkegaard, *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate* (thèse de théologie de 1841), première partie, chap. 2, première section. In *Samlede Værker,* 2e éd., Copenhague, 1920-1936, t. XIII, p. 261 sq. Trad. fr. in *Œuvres complètes,* t. II, Paris, Éd. de l'Orante, 1975, p. 145 sq. Pour Kierkegaard, le « daimonion » avait un rôle purement négatif ; il est une instance qui prévient l'homme ou le retient d'une action, mais ne lui donne pas d'orientation positive.

21[1]

[En-tête :]

CENTER FOR ADVANCED STUDY IN THE BEHAVIORAL SCIENCES
202 Juniper Serra Boulevard. Stanford, California Davenport 1-2052

Le 13 décembre 1960

Cher Löwith,

[...]

Je vous remercie pour l'information concernant le *Nietzsche*[2] de Heidegger et surtout pour la seconde édition de votre *Heidegger*[3]. Je l'ai lu à nouveau, mais je n'étais pas en mesure de comparer avec la première édition que j'avais laissée à Chicago. Je vois que nous sommes fondamentalement d'accord, peut-être même plus qu'autrefois, car je ressens moi-même plus profondément que dans le passé l'attraction exercée par Heidegger. J'ai lu un peu son livre sur le langage[4] et cela confirme l'impression que m'avait laissée le *Satz vom Grund*[5] et d'autres choses encore, qu'il s'est complètement libéré de ces provincialismes qui me faisaient penser à Natorp et au serment sur le Meissner[6] d'une part, et à 1933 de l'autre. Je ne suis pas sûr, cependant, que vous ayez raison dans

1. Cette lettre, ainsi que celle du 2 avril 1962 (n° 23), est dactylographiée et rédigée en anglais, puisque Strauss, pour des raisons de lisibilité, l'avait dictée à sa secrétaire américaine.

2. Martin Heidegger, *Nietzsche*, 2 vol., Pfullingen, Neske, 1961. Trad. fr. : *Nietzsche*, 2 vol., Paris, Gallimard, 1971.

3. Karl Löwith, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit* (1953), 2e éd. augmentée, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960. Repris in *Sämtliche Schriften*, t. VIII, p. 124-234.

4. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959. Trad. fr. : *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976.

5. Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957. Trad. fr. : *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1962.

6. Sur une montagne entre Marbourg et Göttingen, les mouvements de jeunesse allemands organisaient une grande rencontre couronnée d'un serment d'engagement très solennel. Au cours de cette rencontre, Heidegger, parmi d'autres, prit la parole pour réclamer le renouveau de la jeune Allemagne. Son discours était dirigé contre les forces conservatrices parmi lesquelles il visait, sans le nommer, le néo-kantisme de Marbourg (Hermann Cohen et, dans une moindre mesure, Paul Natorp) et de Fribourg (Wilhelm Windelband et Heinrich Rickert). Natorp, qui se trouvait dans le public et qui, dans cette période d'après guerre, cultivait des tendances de gauche, félicita Heidegger de son discours dont il se montra très impressionné, et lui proposa désormais de le tutoyer... Heidegger, d'après des témoins, s'en montra extrêmement surpris.

ce que vous dites sur ce qui « perdure » *(das Bleibende)*[1]. Ce n'est la même chose que l'éternel que si l'éternel *(das Ewige)* est compris comme dérivant de êwe, aevum, aion, *i.e.* quelque chose qui existe dans le temps et non pas quelque chose qui dure toujours. C'est un point essentiel chez Heidegger, je crois, qu'il n'existe rien d'éternel (au sens de *nunc stans*) ni de sempiternel : la finitude de l'être ou du monde, au sens temporel et aussi spatial, est toujours essentielle pour Heidegger, pour autant que je puisse en juger. Je ne suis pas non plus complètement d'accord avec vous en ce qui concerne l'Être qui a besoin de l'être humain. Je crois que la position de Heidegger est confortée par les difficultés auxquelles est exposée la position adverse : un dieu autosuffisant comme *ens perfectissimum,* ce qui conduit nécessairement à la dégradation et à la dévaluation radicales de l'homme. Pour le dire autrement, si Heidegger se trompait, l'homme serait un accident, il n'y aurait pas d'harmonie essentielle entre la pensée et l'être et l'on serait confronté à la difficulté insurmontable de la chose-en-soi kantienne. Et pour Nietzsche, je me demande par exemple, sur la base de l'ouvrage de Reinhardt, *La plainte d'Ariane selon Nietzsche*[2]*,* si on peut identifier Nietzsche avec Zarathoustra ou même avec son *Zarathoustra.* Cela ne diffère nullement de mon opinion que ce que dit Heidegger à propos de l'éternel retour est impossible. Je suis désolé de devoir m'en tenir à ces quelques brèves remarques, mais je suis très en retard dans mon travail.

J'ai entendu dire que le livre de Gadamer[3] était sorti. Comment est-il ? Je projette de le lire, dès que j'en aurai terminé avec le travail le plus pressant (qui comprend les *Mille et une Nuits*).

Cordialement votre,

Leo Strauss

1. *Loc. cit.* (n. 3, p. 220), in *Sämtliche Schriften,* t. VIII, p. 154 sq.
2. Karl Reinhardt, *Nietzsches Klage der Ariadne,* Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1936, 32 p.
3. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode,* Tübingen, Mohr-Siebeck, 1960. Trad. fr. : *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique,* Paris, Éd. du Seuil, 1996.

22

Temporairement Carona-Lugano
27.III.62

[En-tête :]
PHILOSOPHISCHES SEMINAR
DER UNIVERSITÄT HEIDELBERG
SEMINARIENHAUS AUGUSTINERGASSE 15

Cher Strauss,

Merci pour vos remarques sur le compte rendu[1] du *Nietzsche* de Heidegger. Il est vraiment regrettable que nous ne puissions pas nous parler de vive voix au moins une fois par an. Cela nous permettrait de tirer au clair plus facilement et plus vite bien des choses qui nous tiennent à cœur à tous les deux. [...] J'ai beaucoup lu les livres de Teilhard de Chardin, dont la popularité est suspecte, mais qui méritent d'être connus. Cela fait un certain temps que je suis réduit sur le plan de la santé par mes problèmes de circulation, et je devrais complètement arrêter de fumer, mais je n'y ai pas encore réussi. Il faut bien se garder un dernier vice stimulant !

Je m'étonne de cette concession que vous faites à Heidegger : que Nietzsche ne soit pas parvenu à réaliser son intuition d'une manière positive ne justifie pas pour autant l'incompréhension totale (d'origine théologique) qu'Heidegger manifeste face à la nature. D'un autre côté, je crois que l'histoire a aussi dans la nature son lieu légitime et qu'il est devenu nécessaire de prendre philosophiquement au sérieux l'histoire naturelle et l'évolution si l'on ne veut pas passer complètement à côté des sciences de la nature. L' « histoire de l'être » de Heidegger est pour moi une construction hyperphysique ; et comme son interprétation de Nietzsche vise elle aussi cette construction, votre défense de Heidegger devrait clarifier votre position sur ce point. Est-ce que l' « histoire de l'être » a un sens pour vous ?

[...]

Avec mes salutations cordiales
Votre Karl Löwith

PS. — Les écrits d'H. Arendt sur la philosophie politique[2] sont-ils dignes d'être lus ?

1. Karl Löwith, « Heideggers Vorlesungen über Nietzsche », *Merkur,* 16 (1962), p. 72-83 ; in *Sämtliche Schriften,* t. VIII, p. 242-257.

2. Hannah Arendt, *Between Past and Future : Six Exercices in Political Thought,* New York, Viking Press, 1961. Trad. fr. augmentée de deux textes : *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique,* Paris, Gallimard, 1972.

23

Le 2 avril 1962

Cher Löwith,

J'étais content d'avoir de vos nouvelles, mais triste d'apprendre que vous n'êtes pas en bonne santé. Je souffre du même mal de façon intermittente depuis 1942. Moi aussi, je continue à fumer vingt cigarettes par jour, mais avec un filtre.

Je ne crois pas faire des « concessions » à Heidegger. N'avez-vous pas dit vous-même qu'il y a une contradiction entre l'éternel retour et la liberté ou que « la répétition de l'Antiquité au sommet de la modernité » (qui ne se confond pas avec un retour naïf aux principes de l'Antiquité) constitue une difficulté insoluble ? En d'autres termes, vous devez faire un choix : les principes classiques sont-ils tout simplement vrais ou bien est-ce que la critique moderne de ces principes n'est pas partiellement justifiée ? Heidegger, et quasiment tout le monde avec lui, choisit la seconde alternative. Sur cette base, il est de loin inférieur[1] à tous les autres. Je ne comprends pas l'« Histoire de l'Être », mais bien des choses qu'il présente sous ce chef me sont intelligibles et certaines d'entre elles sont même, à mon avis, des vues profondes. Il a en particulier magnifiquement tiré au clair la relation entre la science, l'art et la volonté de puissance. D'un autre côté, je crois que ce qu'il dit sur l'a priori chez Platon et en particulier sur l'idée du bien est tout simplement faux[2]. Je suis entièrement d'accord avec vous sur ce point : il est grand temps que nous ayons une conversation approfondie sur ces sujets, mais comment ? Je n'ai pas lu les articles d'H. Arendt sur la philosophie politique.

Avec mon meilleur souvenir et tous mes vœux,

Leo Strauss

1. Apparemment une erreur d'écriture : Strauss voulait sûrement écrire « supérieur ».
2. Ce que Heidegger, sous l'influence des interprétations platoniciennes de Gadamer, a reconnu vers cette époque.

24

Carona s/Lugano, 25.9.62

Cher Strauss,

Votre autobiographie intellectuelle[1] m'a beaucoup intéressé. Beaucoup des points que vous y abordez d'une manière si éclairante étaient nouveaux pour moi qui n'ai pas grandi au sein de la tradition juive et qui, sans Hitler, ne me serais sans doute jamais aperçu que j'étais juif (mon père était l'enfant illégitime d'une mère juive et d'un baron viennois qui n'était pas juif). C'est ainsi, par exemple, que je n'ai lu qu'après 1933 les travaux de Cohen sur Spinoza ou ceux de Rosenzweig. Je trouve votre profession de foi si dense que j'espère que votre livre sur Spinoza pourra reparaître aussi en allemand avec cette introduction. [...]

Dans votre préface, mon intérêt personnel va aux dernières pages : à la question de l'athéisme. Si l'incroyance n'était qu'incroyance et non la supposition positivement raisonnable que la loi de ce qui est est le monde naturel et rien d'autre en dehors de lui, alors la simple « possibility of revelation » me semble dépourvue du poids que vous lui attribuez. La philosophie ne reposerait alors plus sur un acte de volonté ; ou, autrement dit, il n'y aurait pas qu'une seule décision possible.

Cordialement,

Karl Löwith

25

[En-tête :]

ST. JOHN'S COLLEGE
Annapolis, Maryland 21 404

Le 12 mars 1970

Cher Löwith,

Je vous remercie très cordialement de votre envoi, car depuis ma retraite à Chicago, je n'ai plus eu de nouvelles de vous ni d'autres

1. Leo Strauss, « Preface to the English Translation », *in* Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion,* New York, Schocken Books, 1965, p. 1-31 et 271-273. L'original allemand du livre avait paru en 1930 sous le titre *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelkritik* (cf. n. 1, p. 215). La préface de 1965 va bien au-delà d'une introduction au livre qu'il devra précéder ; le texte, ou une version antérieure de celui-ci, était déjà prêt à l'automne 1962. C'est alors que Strauss l'envoya à Löwith, ainsi qu'à Gershom Scholem et Alexandre Kojève. Une traduction française de la préface se trouve dans Leo Strauss, *Le libéralisme antique et moderne,* Paris, PUF, 1990.

personnes, et encore bien moins depuis mon attaque cérébrale en novembre 1968. Ma joie en a été d'autant plus grande.

J'ai tout de suite lu à deux reprises votre prise de position sur Heidegger[1] et je crois que je peux maintenant formuler ma critique de votre thèse plus clairement que je ne le pouvais lors de notre dernier échange. À la question de savoir si l'homme est un être naturel, vous répondez par *oui et non* (p. 40, cf. aussi p. 46, premier paragraphe : Phusis existence *consciente*[2]) ; s'il en est ainsi, la nature ne peut pas être la raison de tout ce qui est et Heidegger, qui trouve cette raison dans l'être, est préférable. En outre, la nature humaine, telle que vous la comprenez, ne fournit aucune indication sur le πῶς βιωτέον, précisément parce que vous ne comprenez pas l'être humain simplement comme un être naturel (*sui generis* ou *suae speciei*) ; votre présupposé exclut même la question du πῶς βιωτέον. Vous n'avez rien à opposer à la réponse que donne Heidegger à la question concernant « la dernière instance de notre être-dans-le-monde ». J'opposerais à cette réponse : κατὰ φύσιν ζῆν ; mais vous ne le pouvez pas en raison de votre historicisme. Votre position implique la réponse antique, quand vous dites que c'est l'être humain qui se sent concerné par le monde tout entier ; mais ce n'est pas du tout cela qui lui importe en priorité ; c'est sa vie qui lui importe d'abord, sa vraie vie ; cette question première peut conduire à la réponse que l'εὐδαιμονια consiste dans la θεωρία et que c'est l'être humain, guidé par elles, qui se sent concerné par le monde entier. C'est ici que le fait de sauter le κατὰ φύσιν ζῆν, que vous devriez en fait affirmer, se retourne contre vous. En outre, sur la base historiciste, et pas seulement sur elle, Heidegger est plus conséquent que vous, en considérant la « nature » comme une interprétation spécifique d'un certain état de choses, qui sont caractérisés de manière plus appropriée par quelque chose comme son « Quadriparti *(Geviert)* »[3]. En tout cas, le sens de la nature n'est pas évident, comme le suppose implicitement E. Straus dans sa critique de

1. Karl Löwith, « Die Natur des Menschen und die Welt der Natur », in *Die Frage Martin Heideggers. Beiträge zu einem Kolloquium mit Heidegger aus Anlass seines 80. Geburtstages,* Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 1969, n° 4, p. 36-49 ; in *Sämtliche Schriften,* t. VIII, p. 276-289.

2. In *Sämtliche Schriften,* t. VIII, p. 280 et 285 sq.

3. Cf. Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze,* Pfullingen, Neske, 1954, p. 144. Trad. fr. : *Essais et conférences,* Paris, Gallimard, 1958 et 1980, p. 177. Il s'agit de la constellation du ciel et de la terre, des divins et des mortels.

Heidegger[1]. Les Japonais ont-ils par exemple un mot pour « nature » ? Les Juifs de la Bible n'en ont pas. Le mot hébreu pour « nature » est une traduction de χαρακτήρ (cf. aussi la dernière citation de Valéry p. 143[2]). Du reste, si les êtres vivants inférieurs à l'homme occupent un rang supérieur à l'homme, comme vous semblez le supposer p. 47[3], comment pouvez-vous éviter d'en tirer des conséquences à la Klages[4] ?

Henrich[5] a donné ici une conférence la semaine dernière. Son bon sens me plaît beaucoup.

J'essaie, contre tout espoir, de venir à bout de mon interprétation de Xénophon.

Donnez-moi vite de vos nouvelles.

En vous souhaitant le meilleur,

Leo Strauss

1. Erwin Straus, né en 1891 à Francfort-sur-le-Main, mort en 1975 à Lexington, en 1919 doctorat en psychiatrie à Berlin, depuis 1946 directeur de recherches au Veterans Administration Hospital à Lexington, Kentucky. Pour sa critique de Heidegger, cf. son essai « Psychiatry and Philosophy » dans l'ouvrage du même titre, éd. par Maurice Natanson, Berlin/New York, Springer, 1969, p. 1-18. C'est probablement à cet ouvrage auquel Strauss fait allusion. Une critique plus succincte de Heidegger se trouve dans la 2ᵉ édition de l'ouvrage principal d'Erwin Straus, *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie,* Berlin, Springer, 1935, 2ᵉ éd., 1956, p. 297 sq. ; trad. fr. : *Du sens des sens : contribution à l'étude des fondements de la psychologie,* Grenoble, J. Millon, 1989, p. 456-458. Löwith, dans l'article dont il est question ici (v. n. 1, p. 225), utilise un chapitre de la 2ᵉ édition de ce livre sur l'état vigile et l'état de rêve (p. 279 sq.) pour « concrétiser son analyse de la nature de l'homme » (in *Sämtliche Schriften,* t. VIII, p. 283-285).

2. *Loc. cit.* (n. 1, p. 225), p. 43 (c'est par erreur que Strauss indique la p. 143) ; in *Sämtliche Schriften,* t. VIII, p. 283.

3. In *Sämtliche Schriften,* t. VIII, p. 284.

4. Ludwig Klages (1872-1956), psychologue et graphologue, fut connu par le titre programmatique de son ouvrage principal, *Der Geist als Widersacher der Seele* (*L'esprit en tant qu'adversaire de l'âme*), 4 vol., Leipzig, J. A. Barth, 1929-1932. Il publia aussi un livre sur Nietzsche, *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches,* Leipzig, J. A. Barth, 1926, auquel Löwith a consacré deux critiques acerbes : « Nietzsche im Lichte der Philosophie von L. Klages », in *Probleme der Weltanschauungslehre,* éd. par Erich Rothacker, Darmstadt, O. Reichl, 1927, p. 285-348 ; et, sous une forme plus succincte, dans l'annexe de son livre sur Nietzsche de 1935 (voir n. 3, p. 207 et 1, p. 208), repris in *Sämtliche Schriften,* t. VI, p. 359-363.

5. Dieter Henrich, né en 1927, élève de Hans-Georg Gadamer et de Karl Löwith à Heidelberg, professeur de philosophie à Berlin, Heidelberg, Harvard et Munich. Son principal travail philosophique consiste à reconstruire de manière analytique la genèse de l'idéalisme allemand.

26

786A Fair View Ave, Annapolis, Maryland 21403

Le 30 décembre 1971

Cher Löwith !

Je ne vous ai pas encore remercié pour votre travail sur Valéry[1], ce que je fais ici (j'ai eu toutes sortes d'empêchements). Comme je n'ai par moi-même aucun accès à Valéry, c'est tout particulièrement la manière dont il s'intègre dans votre propre pensée qui m'a intéressé. Il semble être le penseur de la génération précédente dont vous vous sentez le plus proche. Cela m'aurait aidé de savoir sur quel point précis vous vous séparez de lui[2].

Il y a quelques temp, je me suis rendu compte qu'il n'y a pas un seul passage de Heidegger, à ma connaissance, qui contienne le nom de « Jésus », même pas « Christ » (à moins que cela apparaisse dans une interprétation de Hölderlin que je ne connais pas). Ce serait tout à fait remarquable. À l'occasion, donnez-moi votre avis sur ce point.

En ce qui me concerne, j'essaie, avant qu'il ne soit trop tard, de travailler à mes remarques sur Socrate et Platon. Si je devais publier quelque chose, je vous l'enverrais bien évidemment.

Cordialement,

Strauss

Correspondance traduite de l'allemand et de l'anglais (lettres n[os] 21 et 23) par Béatrice Durand.

Une édition de cette correspondance en langues originales – quasi complète à l'exception de quelques lettres de Löwith de 1937 – vient de paraître in *Leo Strauss,* Gesammelte Schriften, *t. III, Stuttgart/Weimar, Metzler, 2001.*

1. Karl Löwith, *Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971 ; in *Sämtliche Schriften,* t. IX.

2. Löwith, selon son propre aveu, ne voulait pas mélanger dans ce livre, qu'il savait être son dernier, l'hommage à Valéry philosophe avec l'évocation de leurs points de désaccord.